R466
Q86

REVUE DE QUMRAN

NUMÉRO 7 JUIN 1960 TOME 2 FASCICULE 3

SOMMAIRE

ARTICLES

Fr. Nötscher : Heiligkeit in den Qumranschriften *(Fortsetzung)* 315
E. F. Sutcliffe : Hatred at Qumran 345
J. Carmignac : Les citations de l'Ancien Testament, et spécialement des Poèmes du Serviteur, dans les *Hymnes* de Qumrân 357
J. Gnilka : Die Erwartung des messianischen Hohenpriesters in den Schriften von Qumran und im Neuen Testament 395
G. Vermes : The Etymology of « Essenes » 427

NOTES

W. W. Müller : Die Bedeutung des Wortes אספרך im *Genesis-Apocryphon* XXII, 31 445
P. Wernberg-Møller : The Noun of the *Qeṭōl* Class in the Massoretic Text 448

RECENSIONS

H. Michaud (H. W. Huppenbauer, *Der Mensch zwischen zwei Welten. Der Dualismus der Texte von Qumran (Höhle I) und der Damaskusfragmente. Ein Beitrag zur Vorgeschichte des Evangeliums*) 451
S. Segert (J. van der Ploeg, *Le rouleau de la Guerre, traduit et annoté avec une introduction*) 454

BIBLIOGRAPHIE

W. S. LaSor : Books; — Periodicals 459

ÉDITIONS LETOUZEY ET ANÉ - PARIS

Die *Revue de Qumrân* nimmt alle bedeutenden Artikel an, die in einer der Weltsprachen (Deutsch, Englisch, Französisch, Italienisch, Latein, Spanisch) abgefasst sind. Es wird gebeten, die Texte nur in Maschinenschrift vorzulegen und zwar mit weiten Räumen zwischen den Zeilen.

Um die Mühe der fremdsprachlichen Leser zu erleichtern, dürfen diese Texte keine Abkürzungen oder sonstige Zeichen enthalten. Die verschiedenen Qumran-Rollen werden entweder mit der genauen Übersetzung ihres Titels *(Rule of the Community, Gemeinderegel, Règle de la Communauté...)*, oder mit der vollen Ausschreibung *(1 Q Serek, 1 Q Milḥamah, 1 Q Genesis Apocryphon...)* der von J. T. Milik aufgestellten Zeichen (cf. *Discoveries in the Judaean Desert*, I, *Qumran Cave I*, S. 46-48) bezeichnet.

Abgesehen von der jährlichen Urlaubszeit bekommen die Autoren die Druckfahnen jedes Artikels innerhalb eines Monats nach seiner Annahme. Ein schnelles Korrekturlesen wird geraten, da jede Nummer der Zeitschrift, sobald die korrigierten Druckfahnen eine ausreichende Seitenzahl umfassen, zum Verkauf gelangen wird.

Jeder Autor trägt die volle Verantwortung für seine Artikel, deren Inhalt und Korrekturlesen die Zeitschrift als solche in keiner Weise verpflichten können.

Die Direktion der Zeitschrift gedenkt, den Autoren eine Vergütung von 10 NF je Druckseite zukommen zu lassen, sobald die jeweilige Nummer eine Verkaufszahl von tausend Exemplaren erreicht hat. Ausserdem werden den Autoren etwa je 30 Sonderdrücken reserviert.

Die Gelehrten, die die Redaktion einiger Besprechungen übernehmen möchten, werden gebeten, sich bei dem Redaktionssekretariat zu melden. Das zu besprechende Werk wird ihr Eigentum. Es wird ihnen die gleiche Vergütung und die gleiche Anzahl von Sonderdrücken wie den Autoren gesichert. Sie werden sich bemühen, die Besprechung innerhalb eines Monats zu schreiben.

Für alle zur Veröffentlichung bestimmten Artikel und alle zu besprechenden Publikationen werden Sie gebeten, sich an den Redaktionssekretär zu wenden : Abbé J. Carmignac, 50, rue de Vaugirard, Paris, VI^{e}.

REVUE DE QUMRAN

NUMÉRO 7 JUIN 1960 TOME 2 FASCICULE 3

SOMMAIRE

ARTICLES

Fr. Nötscher : Heiligkeit in den Qumranschriften *(Fortsetzung)* 315
E. F. Sutcliffe : Hatred at Qumran 345
J. Carmignac : Les citations de l'Ancien Testament, et spécialement des Poèmes du Serviteur, dans les *Hymnes* de Qumrân 357
J. Gnilka : Die Erwartung des messianischen Hohenpriesters in den Schriften von Qumran und im Neuen Testament 395
G. Vermes : The Etymology of « Essenes » 427

NOTES

W. W. Müller : Die Bedeutung des Wortes אספרך im *Genesis-Apocryphon* XXII, 31 445
P. Wernberg-Møller : The Noun of the *Qeṭōl* Class in the Massoretic Text 448

RECENSIONS

H. Michaud (H. W. Huppenbauer, *Der Mensch zwischen zwei Welten. Der Dualismus der Texte von Qumran (Höhle I) und der Damaskusfragmente. Ein Beitrag zur Vorgeschichte des Evangeliums*) 451
S. Segert (J. van der Ploeg, *Le rouleau de la Guerre, traduit et annoté avec une introduction*) 454

BIBLIOGRAPHIE

W. S. LaSor : Books; — Periodicals 459

ÉDITIONS LETOUZEY ET ANÉ - PARIS

ONT COLLABORÉ AU PRÉSENT NUMÉRO :

Monsieur l'Abbé Jean Carmignac, 50, rue de Vaugirard, Paris, VI^e^.

Privatdozent Dr Joachim Gnilka, Würzburg, Stephanstrasse 8, Deutschland.

Professor William Sanford LaSor, Ph. D., Th. D., Professor of Old Testament, Fuller Theological Seminary, 135 North Oakland Avenue, Pasadena 1, California, U. S. A.

Monsieur le Pasteur Henri Michaud, Professeur à la Faculté de Théologie Protestante de Paris, 174, boulevard de la Gare, Paris, XIII^e^.

Herr Walter W. Müller, Assistant an der Universitätsbibliothek Tübingen, Tübingen-Lustnau, Heldstrasse 16, Deutschland.

Professor Doktor Friedrich Nötscher, Universität Bonn, Reuterstrasse 76, Deutschland.

Reverend Father Edmund F. Sutcliffe, Societatis Jesu, Professor of Old Testament and Hebrew at Heythrop College, Chipping Norton, Oxon, England.

Doktor Stanislav Segert, Kandidát filologickych ved, Orientální ústav, Československé akademie ved, Lázenská 4, Praha 1 — Malá Strana, Československo.

Doctor Géza Vermes, Lecturer in Divinity, University of Durham, King's College, Newcastle-upon-Tyne, England.

Doctor P. Wernberg-Møller, Lecturer in Semitic Languages and Literatures at Manchester University, England.

La *Revue de Qumrân* laisse à chaque collaborateur l'entière responsabilité de ses articles et de la correction des épreuves.

HEILIGKEIT
IN DEN QUMRANSCHRIFTEN
(Fortsetzung)

IV. PERSÖNLICHE HEILIGKEIT

1. Heiligkeit Gottes. — Orte und Gegenstände sind heilig, insofern sie mit Gott in Berührung stehen oder für seinen Dienst bestimmt sind und geeignet erscheinen. Diese dingliche Heiligkeit wendet sich leicht ins persönlich-ethische, sobald Menschen sie in ihren Bereich ziehen, sie gebrauchen oder handhaben. Aus der dinglichen, rituellen, kultischen kann eine entsprechende persönlich-ethische Beziehung zu Gott werden, mit der sich sittlich-religiöse Pflichten und Leistungen verbinden.

Dass *Gott* heilig ist, gilt wohl als selbstverständlich. Direkte Aussagen über seine Heiligkeit sind in Qumran nicht besonders häufig. Wo sie aber in den Blick gefasst ist, sieht man darin weniger seine *sittliche* Erhabenheit, als vielmehr — wie im Alten Testament — in erster Linie seine *weltüberlegene Macht* und Grösse, die Ehre und Preis verdient und deren Hilfe man vertraut. Gott der Heilige ist der Grosse, der König der Herrlichkeit, der zu Gunsten seiner Gemeinde seinen heiligen Plan durchsetz, den man zum Gegenstand seiner Verehrung und seines Lobpreiss macht.

Heiligkeit und Grösse Gottes werden sozusagen in einem Atem genannt. Nach *Genesis Apocryphon* XII, 17 preisen Noah und seine Söhne nach ihrer Rettung aus der Sintflut « den Herrn des Himmels, den höchsten Gott, den heiligen, grossen QDYŠ' RB' »; und man schwört « beim heiligen, grossen, beim König des Hi[mmels] » (*ibidem* II, 14), so wie Gott selbst bei seiner Heiligkeit schwört (*Amos* 4, 2; *Psalm* 89, 36). Nach der *Kriegsrolle* vollzieht Gott ein zuverlässiges Gericht über alle Menschen und macht sich dadurch einen ewigen Namen; durch sein machtvolles Eingreifen in die Geschichte vor allem im Kriege, der zum Sieg seines Volkes und zur Vernichtung der Gegner führt, zeigt er sich gross und heilig HTGDL WHTQDŠ vor den Augen der übrigen Völker

(XI, 14-15; cf. *Ezechiel* 38, 23). Auch das Strafgericht an den Aaroniden (*Leviticus* 10, 15) ist ein Erweis der göttlichen Heiligkeit vor allem Volk (*1 Q Milḥamah* XVII, 2). Heiligkeitserweis ist also Machterweis gegen Ungehörigkeit und Unrecht. Als mächtigen Bundesgenossen im Kampf begrüsst man Gott mit dem Rufe : « Der Herr ist heilig und der König der Herrlichkeit ist mit uns » (*1 Q Milḥamah* XII, 8) (43).

Heiligkeit äussert sich nicht nur in der hilfreichen Macht, sondern auch in der Weisheit Gottes : Dem zuverlässigen Eingreifen geht sein heiliges Planen voraus (*1 Q Milḥamah* XIII, 2 : KWL MḤŠBT QWDŠW). Dies erscheint freilich dem Menschen als Geheimnis und Wunder, das keinen Widerspruch verträgt (*1 Q Serek* XI, 19) : « Kein anderer ist ausser dir (Gott, cf. *2 Samuel* 7, 22), der deinem Ratschluss antworten (= entgegentreten) könnte, der irgend etwas verstehen könnte von deinem heiligen Planen, der in die Tiefe deiner Geheimnisse blicken und Einsicht nehmen könnte in all deine Wunder samt deiner starken Kraft ». Dass die MḤŠBT QWDŠ als menschliche Leistung, allerdings in etwas anderem Sinne, auch von den Gemeindemitgliedern oder Frommen verlangt wird, darauf wird unten zurückzukommen sein.

Es ist durchaus alttestamentliche Anschauung, dass die Heiligkeit Gottes als Sieg und Hilfe für Israel in die Erscheinung tritt, ebenso ist die Verbindung der Heiligkeit mit dem Namen Gottes dem Alten Testament eigentümlich. Die Drohung gegen Gog im Lande Magog bei *Ezechiel* enthält die Gottesrede : « Meinen heiligen Namen werde ich kundmachen inmitten meines Volkes Israel, ich werde meinen heiligen Namen *(šem qodši)* nicht mehr entweihen lassen, damit die Völker erkennen, dass ich Jahwe bin, der Heilige in Israel » (*Ez.* 39, 7). Entsprechend bedeutet, von menschlicher Seite her betrachtet, « Gott heiligen » ihm « die Ehre geben » (*Num.* 20, 12, *Deuteronomium* 7, 14; 32, 51), ihn durch uneingeschränktes Gottvertrauen und tatkräftigen Glauben als heilig und mächtig anerkennen (cf. *Jesaias* 8, 13), wie oben schon bemerkt wurde. So ist es nicht überraschend, dass in der späteren rabbinischen Sprachweise die Formel « Gott heiligen » den Sinn bekommt : durch ein Verhalten, wie es Pflicht jeden frommen Israeliten ist, dazu beitragen, dass der israelitische Gott unter den Heiden geehrt und gefürchtet und als der wahre Gott anerkannt wird; durch das Verhalten des Pflichtvergessenen würde er unter den Heiden geschmäht (44). *Mutatis mutandis* vertritt diesen Gedanken auch das Neue

(43) כי קדוש אדוני ומלך הכבוד אתנו, wörtlich gleich auch XIX, 1 (cf. *Psalm* 24, 7-10; 99, 9); hier mit CARMIGNAC wohl auch 'DWNY (statt 'DYRNW, « notre illustre », so VAN DER PLOEG), zu lesen.

(44) *Testament Naphtali* 8, 6. Weitere Stellen bei FRIDRICHSEN, *Hagios-Qadoš*, p. 64.

Testament, negativ : « Denn der Name Gottes wird *euerethalben* unter den Heiden gelästert » (*Römer* 2, 24) und positiv : « Lasset euer Licht leuchten unter den Menschen, damit sie eure guten Werke sehen und eueren Vater preisen, der im Himmel ist » (*Matthäus* 5, 16). « Die Heiligung des göttlichen Namens ist das oberste Prinzip und Motiv sittlicher Handlungsweise im Judentum » (45). *Gott* heiligt sich oder seinen Namen, indem er durch sein machtvolles Eingreifen Achtung und Anerkennung erzwingt, die *Israeliten* heiligen ihn, indem sie so leben, dass die Menschen sehen und zugestehen müssen, dass der Gott Israels der wahre Gott ist.

Im Namen kommt das Wesen Gottes zum Ausdruck. Wie Gott selbst, ist darum auch sein *Name* heilig. Auch dieser ist göttlicher Machterweis und Gegenstand des Vertrauens. Dieser alttestamentliche Gedanke lebt auch in Qumran fort. Durch Gottes heiligen Namen hat David die Philister gebeugt (*1 Q Milḥamath* XI, 3) und der Segen für den Fürsten enthält darum den Wunsch : « Durch seinen heiligen Namen möge er (Gott) dich stark machen ! » (*1 Q Serek b* V, 28). Dabei stehen heiliger Name und grosser Name Gottes wieder auf einer Stufe (*1 Q Milḥama* XI, 2-3). Auf den heiligen Namen vertraut man, weil er eben gross ist (*Damaskusschrift* XX, 34; ḤSW BŠM QDŠW; cf. *Psalm* 33, 21) und erwartet von ihm alles Heil.

Dem Masse der Heiligkeit Gottes TKWN QWDŠW (und seines Namens), in diesem Sinne aufgefasst, soll Gebet und Lied angemessen und würdig sein, durch die man ihm Ehre erweisen will (*1 Q Serek* X, 9). Es wurde schon darauf hingewiesen, dass es vor allem Aufgabe der Priester ist, « den Namen und die Heiligkeit (vielleicht gemeint : den « heiligen Namen) Gottes zu ehren » (*1 Q Serek b* IV, 28) (46). Heiliger Name Gottes ist etwa gleichbedeutend mit « geehrter Name », bei dem man sein Wort verpfändet (*1 Q Serek* VI, 27). Der Begriff des Heiligen verbindet sich mit dem Namen Gottes als etwas so Selbstverständliches, dass das Epitheton unbeschadet des Sinnes schon im alttestamentlichen Sprachgebrauch gelegentlich fehlen kann (47), und die Beifügung zuweilen beinahe phraseologisch erscheint.

Trotzdem tritt neben dem Moment der Macht die sittliche Erhabenheit Gottes (und seines Namens) besonders da in den Vordergrund, wo sie in Gegensatz zu menschlichem Unrecht steht. Als solches gilt der Eidbruch; dieser ist eine Entehrung des Namens

(45) *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, I, p. 99.

(46) Cf. *Psalm* 113, 1. Auch *Hodayot Fragment* VIII, 7 ist vielleicht zu ergänzen להלל לש[ם קודשכה.

(47) Zum Beispiel *Psalm* 145, 1 « den Namen (Gottes) preisen »; 145, 21 : « seinen heiligen Namen preisen ».

Gottes (*Damaskuschrift* XV, 2; cf. *Leviticus* 19, 12), der selbst bei seiner Heiligkeit schwört (*Amos* 4,2). Ihn « entweihen » auch schon diejenigen, die « nicht an seinen Bund glauben » (48).

Es braucht kaum betont zu werden, dass mit dieser doppelten Auffassung von Heiligkeit Gottes als Überlegenheit an Macht und an sittlicher Grösse Qumran nicht nur auf alttestamentlichen Boden steht, sondern sich auch mit den Neuen Testament berührt. Man vergleiche nur *Psalm* 119, 9 : « Heilig und (ehr-)furchtgebietend ist sein Name » mit *Lucas* 1, 49 : « Grosses hat an mir getan, der mächtig und dessen Name heilig ist ». Seine sittliche Majestät ist herausgefordert, wenn sein heiliger Name entweiht wird durch Unzucht, Unrecht, Gesetzesübertretung, Götzendienst (*Amos* 2, 7; *Leviticus* 20, 3; 22, 32); er wird auch entweiht, wenn sein Volk Israel untergeht (*Ezechiel* 20, 9). Dessen elender Zustand, sein Unglück wäre eine Schmach für Jahwes heiligen Namen. Da dies aber durch Sünde und Abfall Israels verursacht ist, ist es Israel selbst, das den Namen Gottes unter den Völkern entweiht. Jahwe « heiligt seinen grossen Namen » und bringt ihn wieder zu Ehren, indem er seine Macht erweist, an Israel Gnade und Nachsicht übt « um seines heiligen Namens willen » und es wieder in die Heimat zurückführt (*Ezechiel* 36, 20-23). So wird der heilige Name Gottes besonders bei Ezechiel und in den Psalmen Grund felsenfesten Gottvertrauens (*Psalmen* 33, 21; 145, 21) und gebührenden Lobpreises (*Psalmen* 103, 1; 105, 1; cf. 113, 1; 145, 1). Jahwe bekundet die Heiligkeit seines Namens durch Machterweis und durch Reaktion gegen alles Unrecht, die Menschen bekunden sie durch gebührende Verehrung und rechtschaffenes Leben. Die Bitte des Vaterunsers « Geheiligt werde dein Name » (*Matthäus* 6, 9; *Lucas* 11, 2) bewegt sich auf der gleichen Linie : Gottes Autorität möge in aller Welt respektiert und anerkannt sein (49).

Dass man im nachbiblischen Judentum den Gottesnamen Jahwe nicht mehr aussprach — offenbar in ängstlicher Ausdeutung von *Exodus* 20, 7 und *Deuteronomium* 5, 11 — und ausserhalb des überlieferten biblischen Textes in Qumran schon nicht einmal mehr schrieb, zeigt, dass man die Heiligkeit des Namens doch beinahe gegenständlich-mechanisch nahm. Das führte dazu, dass man vielfach auch die altertümliche Form der Buchstaben beibehielt, wo er im biblischen Text vorkam, indem man sogar eine

(48) *Habakuk-Kommentar* II, 4 (allerdings teilweise ergänzt) : [חללו] את שם ק[ודשו.

(49) Beides verbindet wohl auch der Anfang des Qaddisch-Gebetes : « Geheiligt und verherrlicht werde dein grosser Name ! » יתקדש ויתגדל שמך רבא. Dass « Gottes Namen heiligen » ursprünglich nur bedeutet habe, « Heilig, heilig, heilig » rufen (*Jesaias* 6, 3), ist wenig wahrscheinlich : FRIDRICHSEN, p. 64, Anmerkung 1.

Änderung der äusseren Form scheute (50). Davon abgesehen, tritt aber die kultische Komponente im Begriff der Heiligkeit Gottes oder seines Namens in Qumran ideell sehr zurück, von ihr ist hier kaum die Rede. Die Heiligkeit Gottes ist Machterweis und moralische Grösse, aber nicht kultische Exklusivität oder Unnahbarkeit. Diese ist für das menschliche Verhalten wohl auch immer noch von Bedeutung, aber sie wird nicht mehr, wie es scheint, aus der Heiligkeit abgeleitet. Man wird nicht sagen können, dass die kultische Grundlage des Begriffes aufgegeben ist, aber sie tritt ideell kaum hervor.

Es fragt sich nun, ob sich die Auffassung von der Heiligkeit gegenüber dem Alten Testament noch in anderer Beziehung *geändert* hat. Von Interesse ist vor allem die Frage, welche Stelle der Heiligkeit im Gottesbegriff zukommt, und das Verhältnis der göttlichen zur menschlichen Heiligkeit. Theoretische Spekulationen über Gottes Wesen und seine Heiligkeit darf man freilich in Qumran sowenig erwarten wie im Alten Testament. Es sind nur Rückschlüsse aus sozusagen gelegentlichen Bemerkungen möglich.

Wenn Gott (*1 Samuel* 6, 20) heilig genannt wird, gleichviel ob das hier zum ersten Mal geschieht oder nicht, in Verbindung mit der Bundeslade und wohl mit Rücksicht auf sie, also im Sinne rituell-gegenständlicher Unnahbarkeit, so spielt ein solcher Zusammenhang zwischen Heiligkeit und Lade natürlich für Qumran praktisch keine Rolle mehr, weil die Bundeslade eben längst nicht mehr existiert. Von grösserer Bedeutung ist die Frage, ob Heiligkeit auch hier noch in dem Masse als Inbegriff des göttlichen Wesens erscheint, dass *Gott* und *heilig* beinahe *gleichgesetzt* werden kann, wie es im Alten Testament der Fall zu sein scheint. Dort ist « heilig » ja nicht nur gelegentlich Attribut (*Josue* 24, 19; *Jesaias* 5, 16; cf. *Daniel* 4, 5.6.15; 5, 11) oder Prädikat Gottes (*Psalm* 99, 3.5.9), *qadoš* (ohne Artikel !) ist zuweilen beinahe Eigenname für Gott (*Jesaias* 40, 25 « Heiliger ist sein Name »; 57, 15). « Heiliger » steht mit « Gott » in Parallele (*Habakuk* 3, 3; cf. 1, 12); *Job* 6, 10; *Siracides* 23, 9; cf. *Tobias* 12, 12.15) und ist geradezu damit synonym. « Der Heilige Israels » ist geläufige Gottesbezeichnung hauptsächlich in *Jesaias* I (1, 4; 5, 19.24 und oft), aber auch in *Jesaias* II (41, 16.20; 45, 11; 54, 5; 55, 5; 60, 9.14) und an einigen anderen Stellen (*2 Regum* 19, 22; *Jeremias* 50, 29; *Psalm* 71, 22; 78, 41; 89, 19). Neben ihm ist alles nichtig und sündig, schwach und unrein (*Jesaias* 6, 3-5) (51). Dass Heiligkeit und

(50) *Habakuk-Kommentar* VI, 14; X, 14 und öfter.

(51) *Jesaias* 8, 14 wird mit dem *Targum* wohl *moqeš* « Fallstrick » statt *miqdaš*, « Heiligtum », zu lesen sein wegen des unmittelbar folgenden « zum Stein des Anstosses ». Das Ganze ist ja eine Drohung gegen diejenigen, welche

Gottheit beinahe gleichgesetzt wird, deutet auch der Wechsel in der göttlichen Schwurformel an : « Jahwe schwört bei sich selbst » (*Genesis* 22, 1; *Deuteronomium* 32, 40; *Amos* 6, 5), und « er schwört bei seiner Heiligkeit » (*Amos* 4, 2; *Psalmen* 60, 8; 89, 36) bedeutet keinen sachlichen Unterschied. Mag sein, dass die Heiligkeit Gottes meist in der feierlichen Redeweise (52), vor allem in der profetischen und hymnischen Redeweise betont wird, in den Qumrantexten ist dieses Hervortreten im Gottesbegriff kaum zu beobachten.

Auch über das Verhältnis der göttlichen zur menschlichen Heiligkeit fehlt hier eine direkte Aussage. Im Alten Testament wird es unter verschiedenem Aspekt betrachtet. Nach der einen Vorstellung liegt gerade in der Heiligkeit, hier im Sinne der *sittlichen* Grösse und Erhabenheit, der grundsätzliche *Unterschied* zwischen Gott und Mensch, dessen Ausgleich unmöglich oder schwierig erscheint : « Ihr könnt Jahwe nicht dienen; denn er ist ein heiliger Gott (*'älohim q^{e}došim*); ein eifernder Gott ist er; er verzeiht nicht euere Frevel und Sünden » (*Josue* 24, 19). Daneben bildet auch menschliche Leidenschaftlichkeit und Wandelbarkeit, unversöhnlicher Zorn einen diametralen Gegensatz zur göttlichen Heiligkeit : Jawhe übt Gnade und Nachsicht und bringt seinen glühenden Zorn nicht zur Ausführung, weil er « Gott ist und kein Mensch, heilig in Israels Mitte » (*Hosea* 11, 9). Diese Betrachtungsweise begegnet in Qumran nicht, wenn man sich dort auch der gewaltigen Kluft bewusst ist, die den Menschen in physicher und sittlicher und (wohl auch in kultischer) Hinsicht von Gott trennt, und von einer Mentalität beherrscht wird, wie sie etwa aus *1 Samuel* 2, 2 spricht : « Niemand ist heilig wie Jahwe » oder aus *1 Samuel* 6, 20 : « Wer kann bestehen vor Jahwe, diesem heiligen Gott? ».

Aber auch die andere alt- und neutestamentliche Auffassung, dass die menschliche Heiligkeit an der göttlichen ihr Vorbild nehmen soll, findet in Qumran keinen förmlichen und präcisen Ausdruck. Noch weniger wird der Versuch gemacht, die göttliche Heiligkeit nach der menschlichen zu deuten. Es findet sich hier keine Begründung der Pflicht zur Heiligkeit wie die von *Leviticus* 19, 2 : « Seid heilig, denn ich euer Gott bin heilig ! » (ähnlich *Leviticus* 11, 45; 20, 7; cf. 22, 32). Das mag einigermassen auffallen, umsomehr, weil im Neuen Testament das Gegenteil der Fall ist. Hier

andere Dinge als Jahwe für « heilig » halten und so behandeln. Dass auch « d a s Heilige » (*haqqodäš*, neutrisch !) schon in der Bibel geradezu Gottesbezeichnung gewesen sei wie im späteren Judentum, kann nicht (mit S. Esch, *Der Heilige* [*gepriesen sei er*], 1957, p. 76 sq.) ohne künstliche Erklärung aus *Leviticus* 10, 4 und *Proverbien* 20, 25 gefolgert werden.

(52) J. Heinemann, *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums*, 66 (1922), S. 171.

erscheint Christus als der Heilige und Gerechte (*Acta Apostolorum* 3, 14); Gott wird von ihm als « heiliger Vater » angeredet (*Johannes* 11, 17; cf. *Apocalypsis* 4, 8; *Jesaias* 6, 3); es ist Ziel des Christen, an Gottes Heiligkeit teilzuhaben (Hebräer 12, 10); vor allem wird nach eindringlicher Warnung vor Hingabe an Lust und Leidenschaft unter ausdrücklicher Bezugnahme auf *Leviticus* 19, 2 die Pflicht der Heiligkeit der Christen im eigenen Wandel begründet mit dem Vorbild des Heiligen (Gottes), der sie berufen hat (*1 Petrus* 1, 15 sq.) (53). Hier ist die menschliche Heiligkeit deutlich als sittlich-religiöse Vollkommenheit bestimmt, für welche die göttliche Heiligkeit Anlass und Vorbild ist.

Damit ist aber nicht gesagt, dass für Qumran zwischen göttlicher und menschlicher Heiligkeit gar keine Beziehung bestünde und beide absolut zu trennen wären. Dem Frommen wird zum Beispiel ebenso MḤŠBT QWDŠ zugeschrieben wie Gott, aber doch nicht im gleichen Sinne. Bei Gott ist es Planen nach geheimnisvoller Weisheit, die dem Menschen erst geoffenbart oder kundgetan werden müsste (*1 Q Serek* XI, 19), beim frommen Gemeindemitglied aber ist es eine als Wirkung oder mit Unterstützung der guten Geister des Lichts aufzubringende Leistung, nämlich entschlossene Grundsatzfestigkeit und Charakterstärke, wie der Zusatz « mit festem Mut » deutlich zeigt (*1 Q Serek* IV, 4 sq.) (54). Es ist die Tugend oder Haltung, die in der gleichen grossen *Ordensregel* (*1 Q Serek* VIII, 9) beschrieben wird als « Treue bewahren mit festem Mut » und verwandt ist mit der MḤŠBT ṢDQ, welche die Bundesmitglieder im Gemeinschaftsleben zu betätigen haben als « aufrichtige Liebe und rechtliche Gesinnung unter einander innerhalb des heiligen Rates » (*1 Q Serek* II, 24). Aber in Qumran werden göttliche und menschliche Heiligkeit auch in diesem Falle nicht in das Verhältnis von Ursache und Wirkung oder von Vorbild und Abbild gebracht. Gar von Teilnahme an göttlicher Heiligkeit ist nicht die Rede. Uber den « heiligen Geist » als gottverliebene Gabe siehe unten.

2. Heilige als himmlische Wesen. — *a)* Neben Gott gibt es andere *überirdische* Wesen, die nicht nur attributiv, sondern auch appellativ (durch Substantiv) als Heilige bezeichnet werden, die man den Engeln gleichzusetzen oder mit ihnen auf eine

(53) « Nach dem Vorbild des Heiligen, der euch berufen hat (erweist) auch selbst euch heilig im ganzen Wandel. Denn es steht geschrieben : Ihr sollt heilig sein, weil ich heilig bin ».

(54) מחשבת קודש ביצר סמוך. WERNBERG-MØLLER : « a holy intention with a steadfast purpose » (cf. BROWNLEE, *Journal of Biblical Literature* 78, S. 175). « Ein am Heiligen ausgerichtetes Denken » (K. SCHUBERT, *Theologische Literaturzeitung*, 78, 503) scheint weniger entsprechend (siehe bereits oben).

Stufe zu stellen gewohnt ist. In ähnlicher Weise kommt diese Bezeichnung auch frommen irdischen Menschen zu, wie mehrfach im Neuen Testament noch den lebenden Christen.

So steht unmittelbar neben einander in einem Satz « heilig », wenn auch nicht ganz im gleichen Sinne, ebenso für Gott wie für Engel und fromme Menschen in *Tobias* 2, 15 : « Ich (Raphael) bin einer von den sieben heiligen Engeln, welche die Gebete der Heiligen (= fromme Israeliten) darbringen und zu der Herrlichkeit des Heiligen (Gottes) Zutritt haben ». Es ist unwesentlich, dass dabei « heilig » für Engel nur Epitheton wie 11, 4, aber für Gott wie 12, 12 (und öfter) und fromme Menschen wie 8, 15 Appellativum ist. Man wird annehmen dürfen, dass die Heiligkeit der ausschlaggebende Grund dafür ist, dass Engel und Menschen moralisch in die Nähe Gottes rücken (55) und dass diese Heiligkeit im wesentlichen als moralische Qualität zu betrachten ist gemäss *Job* 15, 15 « (Selbst) seinen Heiligen *q*^{e}*došaw* traut Gott nicht, und der Himmel ist nicht rein vor seinen Augen. » Jedenfalls begegnet diese appellativische Bezeichnung der Engel beziehungsweise der himmlischen Wesen als Heilige wie hier erst in den jüngeren Teilen des hebräischen Alten Testament : *Zacharias* 14, 5; *Psalm* 89, 6; (cf. 103, 20 sq.); *Job* 5, 1.15; *Daniel* 4, 10.20; 8, 13; *Siracides* 42, 17 (hier bezeichnenderweise : die Heiligen Gottes QDWŠY 'L), dazu *Sapientia* 5, 5.

Ob in den Qumrantexten unter den Heiligen himmlische Wesen (Engel) oder lebende Gemeindemitglieder zu verstehen sind, ist nicht immer mit Bestimmtheit zu sagen; das liegt zuweilen nicht nur am beschädigten Textzusammenhang, sondern auch an der unscharfen Ausdrucksweise des Kontexts. Möglichwerweise sind himmliche Heilige oder Engel gemeint, wenn auch Ergänzung und Sinn des Textes unsicher bleibt, *1 Q Nummer* 22, IV, 1 : « [im Kreis der Hei]ligen »; *Nummer* 36, I, 3 « mit (oder : das Volk) deinen Heiligen » (56); *Hodayot*, Fragment XV, 7 « grosses Glück der Heiligen »; Fragment V, 3 « Gemeinde deiner Heiligen ». Unklar bleibt wegen des lückenhaften Textes, ob die zum Kampf aufgebotenen « Reihen der Heiligen » סדר[י קדו]שים (*1 Q Milḥamah* XV, 14) und die den Söhnen des Lichts « zur Hilfe erscheinenden Heiligen » קדושים יופיעו בעזר (*ibidem* I, 16) himmlische oder irdische Mitstreiter sind, cf. I, 10 sq. Aber unter den Heiligen Gottes, die man sich im Heiligtum (Tempel) anwesend denkt (57), sodass

(55) Weniger wahrscheinlich hatte A. FRIDRICHSEN (p. 27) gemeint, die Engel seien oder heissen Heilige, weil « sie aus der nächsten Umgebung Gottes stammen und seine überirdische, geheimnisvolle, gewaltige Art haben ».

(56) BARTHÉLEMY-MILIK, *Qumran Cave I*, p. 95 und 138.

(57) *4 Q Florilegium*, I, 4 (*Journal of Biblical Literature* 77, 351); cf. *1 Korinther* 11, 10 (Anwesenheit der Engel beim Gottesdienst).

Fremden der Eintritt verwehrt bleibt (cf. *Deuteronomium* 23, 3; *Ezechiel* 44, 9), sind gewiss « die heiligen Engel » zu verstehen. Deren Anwesenheit in der Ratsversammlung ist ja auch der Grund, warum Krüppel und Körperbehinderte von der Teilnahme ausgeschlossen sind (kleine Versammlungsregel, *1 Q Sa* II, 5-9). Auch das Wissen der Heiligen D'T QDWŠYM, das in den « Segnungen » *1 Q S b* I, 5 den Gläubigen zusammen mit anderem Segen (des Himmels?) gewünscht wird, ist eine Gabe Gottes, wie sie naturgemäss nur den Himmlischen zukommt. Ebenso ist es das Los der himmlischen « Heiligen », an dem Gott auch den von ihm Erwählten (Frommen) Anteil geben will (*1 Q Serek* XI, 8) (58), ein Gedanke, der schon *Sapientia* 5, 5 hervortritt und auch im Neuen Testament festgehalten wird (*Acta Apostolorum* 26, 18 und besonders Kolosser 1, 12). Die Fortsetzung des Textes « und mit den Söhnen des Himmels vereinigt Gott ihren Kreis » (XI, 8) gestattet am jenseitigen Charakter der Heiligen kaum einen Zweifel. Auch « der Aufenthalt am Platze des Heeres der Heiligen », der Eintritt in « die Versammlung der Söhne des Himmels » und ein « ewiges (glückliches) Los (im Verein) mit den Geistern des Wissens (59) bedeutet die Zugehörigkeit zum jenseitigen überirdischen Bereich (*Hodayot* III, 21-23).

b) In anderem Zusammenhang freilich werden « das Heer des Himmels » oder « die Helden des Himmels » und ihr Kriegsgeschrei mit den *k o s m i s c h e n* Erscheinungen in Zusammenhang gebracht, durch welche die Erde in Zittern und Beben gerät (*Hodayot* III, 35).

So mag es dann in der Schwebe bleiben, ob es sich bei den « heiligen Boten Gottes » (60) um die Winde wie *Psalm* 104, 4 oder um himmliche Wesen handelt, zumal wenn in Verbindung damit von den Wundern der Schöpfung die Rede ist. Mit den einzelnen Naturkräften und -erscheinungen, etwa als deren Beherrscher, werden die Engel in Qumran aber sonst nicht in Beziehung gesetzt zum Unterschied von den Apokryphen, von denen Fragmente allerdings auch in Qumran gefunden worden sind. *Henoch* 60, 17 sq. und *Jubiläenbuch* 2,2 reden vom Geist oder Engel des Meeres, des Reifs, des Hagels, der Wolken etc, aber sie erscheinen in dieser Eigenschaft nicht als « Heilige ».

(58) Auch nach *Hodayot* XI, 12 sollen die frommen Bundesmitglieder (die « Söhne der Wahrheit »), « das Los der Heiligen Gottes » (in diesem jenseitigen Sinne) teilen.

(59) Der Plural « Geister des Wissens » findet sich bis jetzt nur hier, der Singular ist häufiger (F. NÖTSCHER, *Zur theologischen Terminologie der Qumrantexte*, 1956, p. 42 sq.). Es sind die seligen Geister des Himmels. Das *Jubiläenbuch* XVII, 11 rechnet auch den Engel, der sich Hagar auf der Flucht hilfreich erweist, zu den Heiligen. Man wird auch *Hodayot* XIII, 8 entsprechend ergänzen und erklären dürfen : « Heer der Geister und Gemeinde [deiner (Gottes) Heiligen] »; cf. *ibidem*, Fragment V, 3.

(60) *Hodayot* I, 11; beachte die teilweise Ergänzung [מלאכי קודשכה].

c) Unentschieden wie nach *Daniel* 7, 18.22.27 bleibt es auch in der *Damaskusschrift* XX, 8, ob die « *Heiligen des Höchsten* » (61), die den Abtrünnigen wie einen *excommunicatus vitandus* verfluchen, der himmlischen oder irdischen Gemeinschaft angehören. Das letzte ist doch das Wahrscheinlichere, obwohl die Gemeindemitglieder unmittelbar vorher dreimal (XX, 2.5.7) « Männer der heiligen Vollkommenheit » genannt werden.

d) Carmignac (62) will als besondere Gruppe unter den Heiligen die Seelen der *verstorbenen* Gemeindemitglieder vertreten finden, die zusammen mit den wirklichen Engeln ml'kym manchmal auch als Göttliche 'lym (*1 Q Milḥamah* I, 10.11; XIV, 16; XV, 14; XVII, 7 oder als Geister rwḥwt (XII, 9; XIII, 10) bezeichnet würden. Er nimmt dafür Stellen in Anspruch wie *1 Q Milḥamah* I, 16; X, 12; XII, 1.4; XVIII, 2 (?). Diese Gleichsetzung mag zutreffen, lässt sich aber aus dem vorliegenden Textmaterial kaum beweisen. I, 16 ist zu fragmentarisch, um sichere Schlüsse zuzulassen, X, 12 steht der Herrschaftsbereich der « Heiligen » im Zusammenhang mit kosmischen Dingen wie Wolken, Winden, Schar der Leuchten etc, und XVIII, 2 hält es Carmignac (63) selbst für unbestimmt, ob die Heiligen bei der Verfolgung Assurs als irdische oder als himmlische Kombattanten gedacht sind. Im letzten Falle wäre es immer noch unentschieden, ob es wirkliche Engel oder verstorbene Menschen sind (cf. VII, 6).

Dass man mit verschiedenen *Gruppen* himmlischer Wesen gerechnet hat, daran ist kein Zweifel. Denn gelegentlich werden die Heiligen *neben* den Engeln genannt, wobei deutlich beide Gruppen der überirdischen himmlischen Welt zugeordnet sind (*1 Q Milḥamah* XII, 1) : « Denn eine Menge von (ohne Artikel !) Heiligen steht dir (Gott) im Himmel zur Verfügung und Heere von Engeln an deiner heiligen Stätte... und die Erwählten des heiligen Volkes... » (64). Es wird sich hier wie in XII, 4 kaum um einen synonymen *Parallelismus membrorum* handeln, sondern Heilige und Engel werden sich von einander und von den noch lebenden Erwählten (und Kämpfenden) unterscheiden, und es wäre möglich,

(61) כול קדושי עליון ; beachte den Singular עליון im Gegensatz zu *Daniel* 7, 18, wo der Plural steht. Darüber M. Noth, *Gesammelte Studien zum Alten Testament*, 1957, 278 sq.; M. Black, *Svensk Exegetic Arsbok*, 18/19, 76; auch Ch. Rabin, *The Zadokite Documents*, p. 39 (note 8, 1), der auf *Daniel* 4, 10 verweist.

(62) *La Règle de la Guerre*, 1958, p. 18.

(63) *Ibidem*, p. 247.

(64) In XII, 4 steht gleichfalls « deine (Gottes) Engel und deine Heiligen » und es folgen dann « die Erwählten des Himmels ». Zu vergleichen wäre auch *Tobias* 8, 15 : Gott lobpreisen seine Heiligen, all seine Geschöpfe, all seine Engel und seine Auserwählten. Hier erscheinen also wohl himmlische und irdische Wesen (Geschöpfe) in einer Reihe und auf einer Stufe neben einander.

unter den Heiligen dann die Verstorbenen zu verstehen. Auch « die Gemeinde der Heiligen » Gottes, die (oder : mit der Gott) unter den Kämpfenden zu deren ständiger Hilfe ist XII, 7, könnte dieselbe Gruppe der Abgeschiedenen sein (65). Aber das ist doch nicht sicher. Denn die Engel werden selbst auch attributiv als Heilige bezeichnet (ML'KY QWDŠ) und befinden sich in gleicher Weise bei den Heeren der Kämpfenden als Mitstreiter *1 Q Milḥamah* VII, 6. Denselben « heiligen Engeln » (in der gleichen Form der Status-constructus-Verbindung) begegnet man auch *ibidem* X, 11 und wohl auch (teilweise ergänzt) in den Segnungen *1 Q Sb* III, 6, besonders aber *1 Q Sa* II, 8 sq. Ihre Anwesenheit erfordert die rituelle Reinheit des Lagers (*1 Q Milḥamah* VII, 7) und der Ratsversammlung (*1 Q Sa* II, 5-9), die im *Deuteronomium* 20, 4; 23, 15 mit der Anwesenheit Gottes begründet wird. Hierin zeigt sich, dass die kultisch-rituelle Komponente der Heiligkeit trotz aller Betonung der sittlichen Vollkommenheit doch noch nicht vergessen ist.

e) Eine besondere Gruppe unter den himmlischen Wesen, unter oder neben den « Heiligen » bilden allem Anschein nach die *Angesichtsengel*, die bis jetzt nur an zwei Stellen der Qumrantexte sich erwähnt finden, in den Segnungen *1 Q Sb* IV, 25-26 und *Hodayot* VI, 13, ohne dass ihnen allerdings, vielleicht weil selbstverständlich, ausdrücklich das Attribut heilig gegeben wird. Der Name beruht bekanntlich auf missverstandener Ausdeutung von *Jesaias* 63, 9, wo in Wirklichkeit steht : « Kein Bote und kein Engel, er (Gott) in Person rettete sie ». מלאך פניו wurde irrtümlich zusammengezogen. Wie in der apokryphen Literatur, wo die Angesichtsengel öfter vorkommen (zum Beispiel *Jubiläen* 31, 14), gibt es nicht nur einen, sondern mehrere. Auch an den beiden Qumranstellen wird eine Mehrzahl vorausgesetzt; es heisst da : (der Priester möge sein) « wie ein (nicht : der) Angesichtsengel an heiliger Stätte » (cf. *Testament Levi* 4, 2) und teilhaben « am Lose der Angesichtsengel » ML'KY PNYM (IV, 25 sq.). Diese Teilnahme am Lose, wohl an Glück und Ehre der Angesichtsengel scheint nach *Hodayot* VI, 13 nicht nur den am Tempel Dienst tuenden Priestern, sondern « allen Leuten des Rates » Gottes, wohl allen frommen Gemeindemitgliedern in Aussicht zu stehen (66). Angesichtsengel heissen sie wahrscheinlich, weil sie in ummittelbarer Nähe Gottes sind und sein Angesicht schauen wie nach *Matthäus* 18, 10 die (Schutz)engel der Kinder.

Nach *Jubiläem* 2, 2.18; 15, 27 stehen « alle Engel des Angesichts » und « alle Engel der Heiligung » nebeneinander und sind

(65) [עדת קדושיכה בתוכנו לעזר עולמים]; cf. *1 Q Serek b* IV, 26 (nach Ergänzung).

(66) J. Licht, *The Thanksgiving Scroll* (Kommentar) zur Stelle.

möglicherweise als zwei verschiedene Gruppen der von Gott geschaffenen Engel gedacht. Die « Heiligung » besteht vielleicht im Lobgesang auf Gott, sodass die Wiedergabe mit τῆς δόξης bei Epiphanius nicht unbegründet erscheint (67). Gott durch Lobpreis (und rechtschaffenes Leben) heiligen, ist ja biblische Auffassung (cf. bereits oben) und käme darum Engeln in Gottes Nähe noch mehr zu als irdischen Menschen.

f) Merkwürdigerweise gibt es auch den Fall, dass Gott zum « Heer seiner Heiligen » in Gegensatz steht; er hat « Streit » mit ihnen *Hodayot* X, 35 und hält Gericht über sie wie über die starken Helden (cf. *Psalm* 103, 20) und alle (anderen) Geschöpfe. Das ist sehr wahrscheinlich eine Anspielung auf die bereits erfolgte Bestrafung der « gefallenen » Engel, « der Wächter des Himmels », auf die in der *Damaskusschrift* II, 18 und auch *Henoch* 10, 7 hingewiesen wird, ohne dass dort die Missetäter als heilig bezeichnet werden. Im Hintergrund steht in jedem Falle die etwas dunkle Erzählung von *Genesis* 6, 1-4, wo der Terminus « Heilige » aber auch vermieden ist.

Dagegen findet er sich im gleichen abträglichen Sinn im *Genesis Apocryphon* II, 1, gleichfalls in Anlehnung an *Genesis* 6, 1-4 neben « den Wächtern », den נפילין (und « den Himmelssöhnen » II, 16), die von Lamek der illegitimen Vaterschaft an Noah verdächtigt werden. Nicht hieher gehört aber *Hodayot* III, 34-36; dort ist das Heer des Himmels aktiv, nicht passiv am Gericht über die Welt beteiligt.

Diesem Sprachgebrauch darf man wohl entnehmen, dass « Heilige » auf himmlische Wesen bezogen eine Art Standes- oder Berufsbezeichnung ist, die nicht notwendig und nicht durchweg auch sittliche Bewährung bedeutet.

3. Heilige Menschen. — *a)* Im *Alten Testament* wird die Forderung, heilig zu sein, auch an die Israeliten gerichtet. Begründung und Sinn der Forderung ist je nach dem Zusammenhang verschieden. Im Grunde wird damit aber immer die rechte geordnete Beziehung zu Gott verlangt, gleichviel ob in kultischer oder ethischer, in gegenständlicher oder persönlicher Beziehung. Die gewöhnliche Begründung ist, wie eingangs schon dargelegt wurde : Gott ist heilig, darum müssen auch die Israeliten heilig sein (*Leviticus* 11, 45 sq.; 19, 2; 20, 7), heilige Männer (*Exodus* 22, 30) oder ein heiliges Volk (*Exodus* 19, 6). Göttliche und menschliche Heiligkeit bedingen sich, oder genauer : die Heiligkeit der Israeliten besteht

(67) Lateinische Übersetzung : *benedictionis*, im folgenden aber doch auch *angelorum sanctificationis*. Es ist also nicht nötig, mit Prätorius, in Kautzsch, *Apokryphen und Pseudepigraphen*, II, S. 41 und 67, eine Verwechslung des richtigen *weddase* mit *qeddase* im äthiopischen Text anzunehmen.

in ihrem ordnungsgemässen Verhältnis zu Gott. Dabei kann je nach Zusammenhang und Begründung das rituelle, das sittlich-religiöse oder auch das nationale Moment vorherrschen oder massgebend sein.

Die Pflicht ritueller, kultischer Heiligkeit hat ihren Grund darin, dass Jahwe in Israels Mitte, auch in seinem Kriegslager ist (*Deuteronomium* 20, 4; 23, 14 sq.). Sie besteht in treuer Gesetzeserfüllung (*Leviticus* 19, 2; 20, 7) und vor allem im Fernhalten aller rituellen Unreinheit (*Leviticus* 11, 45; *Deuteronomium* 23, 14 sq.). Sie macht der Gottesnähe fähig, aber sie hat ihre Grade und Abstufungen. Sie ist nicht für das ganze Volk gleich : heilig im Sinne von opferberechtigt sind nur die Priester, weil nur diese von Gott dazu erwählt sind (*Numeri* 16, 3.5.7). Auch die Erwählung ist für die rituelle Heiligkeit von Bedeutung. Nur Aaron heisst « der Heilige Jahwes » (*Psalm* 106, 16; *Siracides* 45, 6) und nur ihm unter allen Priestern gebührt die Aufschrift auf dem Diadem « Heilig für Jahwe » (*Exodus* 28, 36; 39, 30). Er hat eine besondere Stellung, ist sozusagen « geweiht » und ausgesondert, dass er das « Hochheilige » heilige oder weihe (*1 Chronicon* 23, 13). Für die Zeit seines Gelübdes gilt auch der Nasiräer als heilig (*Numeri* 6, 5), insofern er dadurch eine Weihe besitzt, die ihn in besonderer Weise mit Gott verbindet. Schliesslich sagt man auch von einem « Gottesmann » wie Elisa, dass « er heilig ist » (*2 Regum* 4, 9), wahrscheinlich weil er Inhaber gottverliehenen prophetischen Geistes ist (*2 Regum* 2, 9), aber wohl auch wegen seiner persönlichen Frömmigkeit und religiösen Überlegenheit (68), durch die er sich von dem eigennützigen und ungetreuen Gehasi unterscheidet. Seine Heiligkeit gehört also auch dem moralischen Bereich an.

Trotzdem ist aber auch *Israel als Ganzes* ein heiliges Volk, insofern Jahwe es erwählt hat, sodass es ihm in besonderer Weise als sein Eigentum angehört (*Deuteronomium* 7, 6; 14, 2; 26, 19). Dieser Heiligkeitscharakter, der das Eigentumsverhältnis zu Jahwe in sich schliesst, bringt die Pflicht der kultischen Reinheit für das ganze Volk mit sich (*Deuteronomium* 14, 21), aber auch Vorrechte gegenüber anderen Völkern, wie sie Priester gegenüber den Laien haben (*Exodus* 19, 6) (69), verleiht göttlichen Schutz und macht unantastbar für die Fremden (*Jeremias* 2, 3), so wie die Erstlingsfrucht von Baum und Acker Gott (dem Heiligtum) gehört und für Laien unantastbar und verboten ist (*Psalm* 114, 2). Das Volk ist in dieser Hinsicht heilig wie Orte und Dinge, die Gott

(68) *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, I, 104; J. Heinemann, *Monatschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums*, 66, 175 sq.

(69) « Ihr sollt mir ein Königtum von Priestern und ein heiliges Volk sein ! »; cf. *Jesaias* 61, 6.

gehören oder für ihn bestimmt sind. Schliesslich tritt das *nationale* Moment in « heilig » gelegentlich so stark in den Vordergrund, dass Israel hurzweg als « ein Volk von Heiligen » gilt (*Daniel* 8, 24) und Israeliten und Heilige ungefähr gleichgesetzt (*Daniel*, 7, 21; *Sapientia* 18, 5, möglicherweise auch *Deuteronomium* 33, 3; *1 Macchabäer* 1, 46) und wahrscheinlich gar als « die Heiligen des Höchsten » bezeichnet werden können (*Daniel* 7, 18.22.25.27; siehe oben Anmerkung 61).

Öfter ist jedoch mit « heilig », auf Israel bezogen, eine moralische Qualifikation gegeben, die nicht unbesehen dem ganzen Volk gilt, sondern nur dem *gottesfürchtigen Teil* von ihm, der keinen Mangel zu befürchten hat (*Psalm* 34, 10), der Jahwe verherrlicht (*Psalm* 16, 3), dessen Gebete von den sieben Engeln Gott dargebracht werden (*Tobias* 12, 15; cf. 8, 15). Heilig ist der aus der Gerichtskatastrophe gerettete und durch sie geläuterte Rest, der sich bekehrt oder zurückkehrt. « Heiliges Volk » sind also die von Jahwe aus dem Exil Erlösten (*Jesaias* 62, 12), die zum Leben eingeschrieben sind in Jerusalem und verschont bleiben (*Jesaias* 4, 3), die den « heiligen Samen » (*Jesaias* 6, 13) für die Zukunft bilden. Sie sind heilig, weil sie frei geworden sind von sittlich- religiösen Mängeln.

b) In *Qumran* nimmt man die Bezeichnung « heilig » für die Genossenschaft und ihre Mitglieder selbst in Anspruch; aber der Begriff ist auch hier nicht einheitlich, und es gibt verschiedene Arten von Heiligen auch unter den Lebenden. Auch die kultische und nationale Kompomente fehlt keineswegs; das entspricht dem Gewicht der Tradition; sie bedeutet aber nicht das Wesentliche an der Heiligkeit (70).

Keine Klarheit besteht über die « He[iligen] » (neben den « Königen der Nationen ») in dem aramäischen *Danielfragment* (*4 Qp Daniel a* und *c*) (71) wegen des zerstörten Kontextes. Auch in der *Damaskusschrift* IV, 6 erscheint der überlieferte Text heillos und die Verbesserungsversuche sind unbefriedigend; am wahrscheinlichsten sind doch die « früheren Heiligen », die Sadokiden, gemeint (72). Schwierig ist auch die Frage, was es mit den « heiligen *Gesalbten* » für eine Bewandtnis hat. In dem ganz fragmentarischen liturgischen Text *1 Q* Nummer 30, I, 2 (73) ist die Ergänzung

(70) Im Talmud werden schliesslich die Gelehrtenschüler als « heiliges Volk » bezeichnet, weil auch das Thora-Studium zu einem frommen, Gott wohlgefälligen Leben führt; STRACK-BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament*, II, 691 sq. (*Megillah* 27 *b*; *Jebamot* 105 *b*; *Sanhédrin* 7 *b*).

(71) *Revue Biblique*, 63 (1956), S. 414.

(72) Statt הקודש שונים lies wohl הקדושים הראשונים. Cf. BARDTKE; anders WERNBERG-MØLLER, *Vetus Testamentum*, 3, 31.

(73) *Qumran Cave I*, p. 132.

und Erklärung « heiliger Messias » völlig unsicher. Auch in der *Damaskusschrift* VI, 1 sq. ist kaum an den Messias gedacht. Graphisch und sachlich scheint die Lesung MŠYḤY (statt MŠYḤW) HQWDŠ am entsprechendsten (74); die « heiligen Gesalbten » sind dann die Propheten (wie Elisa : *2 Regum* 4, 9), durch die Gott nach und neben Moses seine Gebote gegeben hat, gegen die aber andere Lüge und Abfall predigen (75).

Etwas « Heiliges im Volke (Gottes) » QWD[Š] B'MW sind oder sollen sein die *P r i e s t e r*, die leuchten und glänzen sollen durch ihr Wissen (*Segnungen : 1 Q Sb* IV, 27). Weil sie — *kultisch, rituell* — heilig sein müssen, haben sie sich auch im Kriege von aller Unreinheit (durch Leichenberührung etc.) fernzuhalten (*1 Q Milḥamah* IX, 8). Selbst das Kriegslager ist ein « Lager der Heiligen (Gottes) » MḤNY QDWŠW (*1 Q Milḥamah* III, 5), und die Krieger, durch die Gott Gewaltiges wirkt, sind die « Heiligen seines Volkes » (*ibidem* VI, 6; XVI, 1); wegen der Anwesenheit der heiligen Engel dürfen rituell Unreine ja am Kampfe nicht teilnehmen (VII, 6; cf. *1 Q Sa* II, 5-9) (76). Wenigstens nach der Kriegsrolle ist das « Volk der Heiligen « das kämpfende Heer (XII, 8 sq.), also alle Israeliten, soweit sie kampffähig sind, nicht nur die Mitglieder der Genossenschaft von Qumran, da ja der Krieg Sache des ganzen Volkes ist, das dabei unterstützt wird von Gott, dem Kriegshelden, von den Engeln und dem Heer der Geister. Auch die betende Gemeinde, das gesamte siegreiche Israel bezeichnet sich als « heiliges Volk (Gottes) » (*ibidem* XIV, 12) (77) und betont damit ihre besondere Verbundenheit mit Gott. Das Attribut « heilig » ist hier und wohl auch in anderen Fällen freilich ziemlich phraseologisch-formelhaft, und so erklärt es sich, dass es in der vielleicht älteren Fassung des Kriegsrituals *4 Q Milḥamah a* 10 (78) an der gleichen Stelle fehlen kann. Die kultisch-national aufgefasste Heiligkeit ergibt sich wie im Alten Testament aus dem Bundesverhältnis mit Gott : die Israeliten sind das « Volk der Heiligen des Bundes » 'M QDWŠY BRYT

(74) Auch nach einem Fragment aus 6 Q, vorgelegt von M. BAILLET, *Revue Biblique*, 63, p. 517 sq., planche II, 3. Mit WERNBERG-MØLLER, *The Manual of Discipline*, p. 62 sq. noch RWḤ (« die mit heiligem G e i s t Gesalbten ») zu ergänzen, ist räumlich kaum möglich und auch nicht nötig trotz *Jesaias* 61, 1. Über den gesalbten Priester, cf. jetzt Y. YADIN, in *Journal of Biblical Literature*, 78 (1959), p. 239 sq. (zu *1 Q Serek a*, II, 12).

(75) *1 Q Serek* I, 3; *Damaskusschrift* II, 12; VII, 17; cf. auch RABIN, *The Zadokite Documents*, p. 21, note 2.

(76) Dagegen handelt es sich *1 Q Milḥamah* XVIII, 2 wahrscheinlich um himmlische Kombattanten, wie oben schon angedeutet.

(77) Ganz unsicher ist, *ibidem* XI, 14 sq., die entsprechende Ergänzung. Beachte dazu aber den Wortlaut des Gebetes im römischen Messkanon : Unde et memores nos servi tui sed et *plebs tua sancta...*

(78) *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft*, 1957, p. 138 (HUNZINGER).

(*1 Q Milḥamah* X, 10) oder « die Erwählten des heiligen Volkes » (XII, 1 BḤYRY ʿM QWDŠ), eben Angehörige des von Gott erwählten (und darum heilig genannten) Volkes (79). Israel ist heilig, weil es Gott zugehörig ist, und hat darum auch noch rituelle Heiligkeitspflichten.

Damit wird ausdrücklich die geschichtliche Erinnerung an den Sinaibund festgehalten, durch den Israel etwas Heiliges geworden ist, ausgeschieden von Gott und für ihn aus allen Völkern (*1 Q* Nummer 34 *bis*, 3, II, 6) (80), die Israeliten insgesamt sind danach die Heiligen, in deren Mitte oder an deren Spitze der Priester ein glänzender Schmuck ist (81). Das ganze Israel ist wohl auch das « heilige Volk Gottes », das von den Fürsten der Bosheit bedrückt wird (*Pešer zu Psalm* 37, II, 7 sq.) (82).

Aber in diesem letzten Falle könnte schon eine Einschränkung auf die Frommen vorliegen, und diese Einschränkung auf die Genossenschaft von Qumran ist dann das gewöhnliche. Für sie bedeutet « heilig » eine *moralische* Qualifikation. Sie steht ja im Gegensatz zu den Männern des Truges (*1 Q Serek* IX, 8), zu den Spöttern (ʾNŠY HLṢWN *Damaskusschrift* XX, 11), zu den Bösewichtern und Sündern, die den Bund nicht kennen (*1 Q Serek* V, 18; VIII, 17), zu den Männern des Unrechts (ʾNŠY ʿWLH, *ibidem* V, 1 sq., 10), zu der verderblichen Rotte und der Gemeinschaft Belials (*Hodayot* II, 22) und auch zu der Gemeinschaft der Charakterlosen, « die das Glatte suchen » (*ibidem* II, 32). Der Titel « heilige Männer » (83) für die Mitglieder ist deutlich dem Alten Testament entnommen (*Exodus* 22, 30), aber nun entschieden mit ethischem Gehalt erfüllt. Diese « Männer der Heiligkeit » sind zwar auch noch exklusiv in ihren Reinigungsriten, aber die Bedingung für die Teilnahme an ihrer « Reinheit » ist jetzt, dass man sich bekehrt von seiner Bosheit (*1 Q Serek* V, 13 ŠBW MRʿTM). Es sind Leute, die in Vollkommenheit wandeln (*ibidem* IX, 8). Von ihrem Kreis ausgeschlossen bleibt, wer sich mit erhobener Hand gegen das Gesetz (des Moses) verfehlt hat, bis er sich durch einen vollkommenen Wandel wieder von allem Unrecht gereinigt hat (*ibidem* VIII, 17; cf. 21). Als « Mann der Heiligkeit » (*ibidem* V, 18) stützt sich jedes einzelne Mitglied nicht auf irgendwelche nichtige Werke und vermeidet sogar jeden Verkehr und jede Gemeinschaft mit anderen

(79) Cf. CARMIGNAC, *La Règle de la Guerre*, p. 172, mit Verweis auf das *Deuteronomium* 14, 2.

(80) *Qumran Cave I*, p. 154.

(81) *1 Q Sb* III, 25; IV, 23 (vielleicht auch IV, 1 entsprechend zu ergänzen).

(82) *Journal of Biblical Literature*, 74, p. 69-75; Text abgedruckt auch bei J. LICHT, *The Thanksgiving Scroll*, p. 243.

(83) *1 Q Serek* V, 13.18; VIII, 17; IX, 8; cf. ἀνὴρ ὅσιος, *Testament Gad* 5, 4; *Joseph* 4, 1; *Benjamin* 5, 4.

(Nichtmitgliedern) (*ibidem* VIII, 23), die ihm etwa zur moralischen Gefahr werden könnten.

c) Durch die Verbindung von QWDŠ mit TMYM wird der *sittliche*, nicht etwa nur kultische Charakter der in Qumran (und Damaskus?) zu pflegenden Heiligkeit noch besonders betont. Die Mitglieder bilden eine « Gemeinde von Männern der heiligen Vollkommenheit » (84) und stehen also solche im Gegensatz zu den Abtrünnigen, sie « wandeln in heiliger Vollkommenheit » (85), indem sie sich richten nach der strengen Auslegung der Thorah (*Damaskusschrift* XX, 7), aus der sich die « Vorschriften » ergeben, wie sie eben für « die Männer der heiligen Vollkommenheit » gelten (*1 Q Serek* VIII, 20) (86). Der « Kreis der Heiligen » SWD QDWŠYM besteht also aus frommen Israeliten (87), die auf dem Wege des Herzens Gottes wandeln (*Hodayot* IV, 25) und auf die von ihm bestellten Autoritäten, in erster Linie wohl den Lehrer der Gerechtigkeit, hören. Dieser Kreis fällt im wesentlichen offenbar mit den Bundesmitgliedern von Qumran zusammen.

Für die Gemeinschaft dieser Bundesmitglieder gibt es allerdings ausser SWD noch andere Bezeichnungen : YḤD (*1 Q Serek* IX, 2), ʿDH (*ibidem* V, 20; *1 Q Sa* I, 9.12; II, 16 (?); cf. I, 1) und ʿṢH (*1 Q Serek* VIII, 21; cf. II, 5). Diese gelten zwar nicht ausschliesslich der Gesamtgemeinschaft von Qumran, können aber alle mit Bezug auf sie das Attribut « heilig » haben. Die *ganze* heilige *Gemeinschaft* YḤD QWDŠ ist es natürlich, in die der bussfertige Sünder nach zweijähriger Bewährung wieder zugelassen wird (*1 Q Serek* IX, 2), dieselbe « heilige *Gemeinde* » ʿDT QWDŠ, mit der sich der Neueintretende vereinigt (*ibidem* V, 20). Genauer wird dieselbe in der *Damaskusschrift* XX, 2 als « Gemeinde der Männer der heiligen Vollkommenheit » bezeichnet, in die alle eintreten sollten. Der Titel ʿDT [H]QWDŠ scheint besonders der sogenannten kleinen Versammlungsregel eigentümlich zu sein als Bezeichnung der eschatologischen Zukunftsgemeinde (*1 Q Sa* I, 9.12 sq.; auch II, 16 wohl zu ergänzen) (88).

(84) *Damaskusschrift* XX, 2.5.7 (bereits oben, Anmerkung 2-6).

(85) *Ibidem* VII, 4-5.

(86) Auch hier ist wohl אנשי תמים הקודש statt התמים קודש des Originals zu lesen.

(87) Anders als *Psalm* 89, 8, wo darunter himmlische Wesen zu verstehen sind.

(88) Nach späterer rabbinischer Auffassung können schon wenige fromme Gelehrte eine עדה קדושה bilden, wie etwa Jose ben Meschullam und Schim'on ben Menasja (um 180 nach Christus), weil sie ein Leben führten, das gewissermassen als Ideal israelitischer Frömmigkeit galt; sie teilten den Tag in drei Teile : ein Drittel für das Thora-Studium, ein Drittel für das Gebet und ein Drittel für die Arbeit. Die Dreiteilung erinnert einigermassen an *1 Q Serek* VI, 7, wonach die Bundesmitglieder ein Drittel der Nacht (oder der Nächte) dem Gebet und der Schriftlesung und -forschung zu widmen haben (cf. STRACK-BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament* II, 692 *d*).

Die *ganze* Gemeinde, in die man eintritt und aus der man entlassen werden kann, ist auch unter dem « heiligen *Rat* » zu verstehen (*1 Q Serek* VIII, 21 (89); cf. II, 25); er besteht aus Leuten, die einen vollkommenen Wandel führen und unterscheidet sich sachlich nicht von der heiligen ʿDH. Wahrscheinlich, wenn auch nicht ganz sicher, ist er auch *Hodayot* VII, 10 so verstehen. In anderen Fällen handelt es sich dabei freilich auch nur um die *Ratsversammlung* der Gemeindehäupter (*1 Q Milḥamah* III, 4), in der rechtswirksame Beschlüsse auch über die Gemeindemitglieder gefasst werden (*Damaskusschrift* XX, 25), und bei der kultisch Unreine wegen der Anwesenheit der heiligen Engel « nicht zugelassen sind (*1 Q Sa* II, 9). Dabei scheint das Attribut « heilig » ziemlich formelhaft zu sein; es kann unbeschadet des jeweiligen Sinnes von ʿṢH auch fehlen; man vergleiche *1 Q Serek* II, 25 mit 23 und VIII, 21 mit 19.22, sowie *1 Q Sa* II, 9 mit 11.

Heilig ist also in diesen Fällen die Institution, die Ratsversammlung als solche; das rituell kultische hat seine Bedeutung noch nicht verloren, tritt hinter dem Ethischen jedoch im übrigen vollkommen zurück und hat ohne dieses keinen selbständigen Wert.

4. Im Neuen Testament. — Hier ist « heilig » fast durchweg, aber doch nicht ausschliesslich persönlich und ethisch gefasst. Die Anlehnung an das Alte Testament bleibt wirksam und man redet immer noch von Jerusalem als der (dinglich) heiligen Stadt (*Matthäus* 4, 5; 27, 53). Persönliche Heiligkeit aber ist weiter göttliche und menschliche Eigenschaft. Gott ist heilig (*Johannes* 17, 11; *1 Petrus* 1, 15 sq. (*Leviticus* 19, 2); *Apocalypsis* 4, 8 (*Jesaias* 6, 3); *Hebräer* 12, 10). Christus ist der « Heilige (Gottes) » (*Marcus* 1, 24; *Lucas* 4, 34; *Johannes* 6, 69; ferner *Lucas* 1, 35; *Acta* 3, 14; 4, 27 (31); *1 Johannes* 2, 20 (27); *Apocalypsis* 3, 7), und von dem Menschen, der ein rechter Christ sein will, wird die Heiligkeit verlangt und auch erstrebt.

« Das Los der Heiligen im Licht », an dem teilzunehmen die Christen durch Gottes Gnade würdig werden, liegt wohl im Jenseits, die Heiligen sind in dieser Hinsicht also die jenseitigen Verklärten (*Kolosser* 1, 12; cf. *Epheser* 1, 18). Aber « Erbteil bei den Geheiligten » erlangt man durch den Glauben und die Vergebung der Sünden (*Acta* 26, 18), und diese vollzieht sich schon hier und jetzt. Darum heissen « Geheiligte » oder auch « Heilige » bereits die lebenden Christen, denen « noch das Werk des Dienstes und die Auferbaung des Leibes Christi « obliegt (*Epheser* 4, 12). Vor allem bei Paulus ist « Heilige (Gottes) » die ständige Bezeichnung für die (vor

(89) Über « Rat », cf. F. Nötscher, *Zur theologischen Terminologie der Qumrantexte*, p. 58-60.

allem in Jerusalem) lebenden Christen (*Römer* 12, 13; 15, 25 sq.; 16, 15; *1 Korinther* 14, 33; 16, 1.15; *2 Korinther* 9, 1.12; *Kolosser* 1, 4.26; 3, 12; *Philipper* 1, 1; 4, 22; dazu auch *Epheser* 1, 15; 3, 18; 6, 18 und *Matthäus* 27, 52; Acta 9, 13.22.41; 26, 10 *Philemon* 5). Besonders wo die Heiligen als Empfänger von Briefen oder Vermittler von Grüssen im Briefschluss erscheinen, wird deutlich, dass alle Angehörigen der Christengemeinde inbegriffen sind (*Philipper* 1, 1; 4, 22). « Heilig » bedeutet in diesen Fällen nicht viel mehr als die Gemeinde-oder Religionszugehörigkeit. Natürlich steht dahinter die stillschweigende Voraussetzung, dass sich diese Leute um ein untadeliges heiliges Leben bemühen, also die Heiligkeit auch als sittlich-religiöse Tugend pflegen (*1 Thessalonicher* 5, 23; *2 Thess* 3, 13).

So sehr sich der Christ aber um Heiligung und Heiligkei selbst bemühen muss, sie ist im Grunde eine gottverliehene Gabe, gewirkt durch den Sühnetod Christi (*Kolosser* 1, 22; *Hebräer* 10, 29; 13, 12). Magische Wirkung der Vereinigung mit Christus und dem göttlichen Pneuma ist sie jedoch auch nach Paulus nicht (90). Noch weniger ist sie eine magische Eigenschaft, die von einem Menschen auf den anderen sogar durch die Vereinigung in der Ehe übergehen kann. Die Heiligung des ungläubig gebliebenen Eheteils durch den christgläubig gewordenen (*1 Korinther* 7, 14) ist die moralische, nicht magische Teilnahme an den Heilsmöglichkeiten und Gnaden, die dem gläubigen Eheteil aus seinem Glauben zufliessen.

Dass dieser biblische Sprachgebrauch noch im römischen Missale nachwirkt, wurde bereits bemerkt (Anmerkung 77).

In der *apokryphen* Literatur sind die « Heiligen », « Gerechten » und « Auserwählten » diejenigen, die nach bestandenem Gericht dem künftigen (wohl irdischen) Gottesreich angehören. Sie geniessen das Licht der Sonne und des ewigen Lebens, sie triumphieren über (gottlose) Könige und Machthaber, die ihre Macht alsdann verlieren und vom Glück und Glanz der « Heiligen » ferngehalten werden (*Henoch* 38, 4; 58, 3; 62, 8 (91). Wie manches andere in der Apokalyptik erscheint damit auch die Heiligkeit wenigstens in ihren Wirkungen wieder stark sinnlich und gegenständlich aufgefasst.

V. DER HEILIGE GEIST

a) Eine besondere Stellung nimmt der heilige Geist ein, den man vom *Neuen Testament* her als personale Grösse zu betrachten pflegt. Im *Neuen Testament* und in der rabbinischen Literatur wird

(90) Wie E. Williger, *Hagios*, p. 90 sq. gemeint hat.
(91) Cf. auch Strack-Billerbeck, II, 691 sq.

er häufig genannt. In Alten Testament ist sehr oft vom Geist (Gottes) die Rede (92), und manche hervorragende Einzelpersonen erscheinen als Geistträger damit ausgestattet : Moses (*Numeri* 11, 17; cf. *Jesaias* 63, 11), Propheten wie Elisa (*2 Regum* 2, 9; 4, 9), der Ebed Jahwe (*Jesaias* 42, 1), Richter wie Jephte (*Judices* 11, 29) und Samson (*Judices* 13, 25 : Kraftübertragung) und auch der König Saul (*1 Samuel* 19, 20.23 : in der Ekstase). Aber die Verbindung « *heiliger Geist* » findet sich im *hebräischen Alten Testament* nur an zwei Stellen, nämlich *Jesaias* 63, 10 sq. und *Psalm* 51, 13. Dazu kommt noch πνεῦμα ἅγιον im griechischen Text (abweichend vom masoretischen) *Daniel* 5, 12; 6, 4; 13, 45 (hier nur Theodotion), ferner *Sapientia* 1, 5; 7, 22; 9, 17.

Der heilige Geist nimmt immer seinen Ausgang von Gott. Zwei Momente vereinigen sich in dem Begriff : er bedeutet Gottes Wesen oder ist eng damit verbunden und ist zugleich Gabe an die damit bedachten Menschen. *Jesaias* 63, 10 sq. tritt das erste Moment in den Vordergrund, *Psalm* 51, 13 das zweite. Nach *Jesaias* 63, 10 ist es Gottes heiliger Geist *ruᵃḥ qodšo*, den in der Vergangenheit die gegen Jahwe widerspenstigen Israeliten betrübten. Nach 63, 11 hat Gott seinen heiligen Geist in sein (*scilicet* des Moses [*Numeri* 11, 17], weniger wahrscheinlich : des Volkes) Inneres gelegt, also

(92) Über Geist gibt es eine ausgedehnte Literatur (cf. *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, VI, 330 sq.), die hier nicht verzeichnet werden kann. Besonders mit dem heiligen Geist befassen sich : H. Gunkel, *Die Wirkungen des heiligen Geistes nach der populären Anschauung der apostolischen Zeit und der Lehre des Apostels Paulus*, 1888 (3. unveränderte Auflage, 1909). — H. Weinel, *Die Wirkungen des Geistes und der Geister im nachapostolischen Zeitalter*, 1899. — P. Volz, *Der Geist Gottes im Alten Testament und im anschliessenden Judentum*, 1909. — H. Leisegang, *Der heilige Geist in der Philosophie und Religion der Griechen*, I, 1919. — *Derselbe, Pneuma Hagion. Der Ursprung des Geistbegriffes der synoptischen Evangelien aus der griechischen Mystik*, 1922. — J. Heinemann, *Die Lehre vom heiligen Geist im Judentum und in den Evangelien*, in *Monatschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums*, 66 (1922), p. 169-180; 268-279; 67 (1923), p. 26-35. — H. Parzen, *The Ruaḥ hakodesch in Tannaitic Literature*, in *The Jewish Quarterly Review* 20 (1929-1930), p. 51-76. — B. W. Miller, *The Holy Spirit. What the Bible teaches about him*, 1950. — J. Betrams, *Das Wesen des Geistes nach der Anschauung des Apostels Paulus*, 1913. — E. Schweizer, *Geist und Gemeinde im N. T. und heute*, 1952. — K. L. Schmidt, *Das Pneuma Hagion als Person und als Charisma*, in *Eranos-Jahrbuch*, 13 (1945), p. 187-235. — Über Geist und Messias handeln : R. Koch, *Geist und Messias*, 1950. — M.-A. Chevallier, *L'Esprit et le Messie dans le Bas-Judaïsme et le Nouveau Testament*, 1958. — Über (heiligen) Geist in Qumran : F. Nötscher, in *Mélanges Bibliques, rédigés en l'honneur de* A. Robert, 1957, p. 305-315 (abgeschlossen 1955). — J. Licht, *The Thanksgiving Scroll*, 1957, p. 37 sq. — D. Flusser, *Scripta Hierosolymitana*, IV (1958), p. 246-252. — J. Coppens, *Le Don de l'Esprit d'après les Textes de Qumran et le quatrième Évangile*, in *Recherches Bibliques*, III (1958), p. 209-223. — Verwiesen sei noch auf C. K. Barrett, *The Holy Spirit and the Gospel Tradition*, London, 1947. — N. Q. Hamilton, *The Holy Spirit and Eschatology in Paul*, Edinburgh, 1958.

als eine in Moses oder im Volke wirksame Kraft verliehen (cf. *Haggäus* 2, 5; *Nehemias* 9, 20). Nach *Jesaias* 63, 14 brachte Jahwes Geist das Volk Israel nach der Wüstenwanderung in Kanaan zur Ruhe. Hier in Vers 14 fehlt bezeichnenderweise das Attribut « heilig », aber es ist doch ohne Zweifel derselbe heilige Geist Gottes gemeint wie Vers 10, den die Israeliten betrübt haben. Wesentlich ist an dem Begriff also das Göttliche und weniger das Heilige. Der heilige Geist repräsentiert das göttliche Wesen, ist aber doch in gewisser Hinsicht von ihm verschieden, sonst könnte er nicht als Gabe an den Menschen verliehen werden wie es nach Vers 11 der Fall ist.

Im Neuen Testament ist der heilige Geist, wohl in deutlichem, wenn auch nicht wörtlichem Anklang an *Jesaias* 63, 10, als göttliche Person gedacht; man darf ihm nicht widerstreben (ἀντιπίπτειν *Acta* 7, 51) und ihn nicht betrüben (λυπεῖν *Epheser* 4, 30) (93). Das ist eine Weiterführung der alttestamentlichen Vorstellung. Von Person oder Hypostase ist im dortigen Zusammenhang keine Rede, es liegt höchstens eine poetische Personifikation vor wie bei der Weisheit, die in *Sapientia* auch mit dem heiligen Geist in Verbindung gebracht wird, wie sofort zu zeigen ist. Immerhin mag von der *Jesaias*-Stelle der Anstoss zur Entwicklung auf die Hypostasierung hin ausgegangen sein.

Nicht Person, sondern deutlich die von Gott stammende im Menschen wirkende Kraft zum Guten und zur Heiligkeit ist der heilige Geist Gottes (*Psalm* 51, 13). Aus der Formulierung der Bitte : « Deinen heiligen Geist nimm nicht von mir ! » wird man nicht allzu sicher oder zu pedantisch schliessen dürfen, dass ihn der Betende schon (von Anfang an?) besitzt und ihn nur zu verlieren fürchtet. Gottes « heiliger Geist » *ruᵃḥ qodšᵉkā* wird hier im Grunde dasselbe sein der « verlässige Geist » *ruᵃḥ nākōn* und der « Geist der Bereitwilligkeit » *ruᵃḥ nᵉdibāh*, um dessen Erneuerung und Festigung gebeten wird 51, 12.14 (cf. *Jubiläen* 1, 21). In gleicher Weise ist « der gute Geist Gottes » *ruḥᵃkā ṭōbāh* (*Psalm* 143, 10), von dem der Fromme geleitet werden möchte, die göttliche oder gottverliehene Kraft im Menschen, das Rechte zu tun (cf. *Nehemias* 9, 20) (94).

(93) Eine Anspielung auf *Jesaias* 63, 10 wird auch *Psalm* 106, 33 (sie reizten den Geist des Moses) und die griechische Form von *Michäas* 2, 7 enthalten (masoretischer Text hier ganz anders), aber an beiden Stellen fehlt « heilig ».

(94) « Das schöpferische Lebensprinzip innerhalb des Gottesvolkes » (O. Procksch in *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* I, 116) wird wohl kaum die zutreffende Erklärung von « heiliger Geist » im Alten Testament sein. Das griechische πνεῦμα ἁγιωσύνης (*Römer* 1, 4) mag eine Übersetzung von *ruᵃḥ qodäš* sein, ist hier aber in ganz anderen Zusammenhang gebracht und auf den Gegensatz von Geist und Fleisch, von Naturordnung und göttlicher Ordnung mit Bezug auf Christus (Davidsohn-Gottessohn) bezogen.

Von den genannten Stellen abgesehen, steht « heiliger Geist » nach den Septuaginta immer im Zusammenhang mit der von Gott verliehenen Weisheit und ist manchmal beinahe damit gleichzusetzen. Die Weisheit Daniels wird damit erklärt, dass der heilige Geist, von Gott erweckt, in ihm ist (*Daniel* 5, 12; 5, 4 (Septuaginta); 13, 45 (Theodotion, dagegen Septuaginta : πνεῦμα συνέσεως). Erkenntnis des göttlichen Willens ist dem Menschen nicht möglich, ohne dass Gott Weisheit verleiht und seinen heiligen Geist aus der Höhe sendet (*Sapientia* 9, 17). Auch « der heilige Geist der Zucht » παιδείας, der « Falschheit flieht und sich fernhält von unverständigen Gedanken » (*Sapientia* 1, 5), ist im Grunde damit identisch (*ibidem* 1, 4) : gottverliehene Kraft zu rechter Lebensführung. Das Wesen der Weisheit ist ja Gottesfurcht (*Psalm* 111, 10; *Proverbia* 1, 7; *Siracides* 1, 14). Schliesslich ist « verständiger heiliger Geist » πνεῦμα νοερὸν ἅγιον eines der 21 Attribute der Weisheit (*Sapientia* 7, 22) die von Gott ausgeht und ihm zugehörig ist (7, 26).

In der Verbindung mit « Geist » bezeichnet also « heilig » ebenso und manchmal sogar nachdrücklicher den *göttlichen* Ursprung wie die ethische heiligende Wirkung im *Menschen*. Die Sache ist aber viel häufiger als der Ausdruck. Die göttliche Herkunft des Geistes als im Menschen wirksame Kraft wird oft auch dann ausdrücklich behauptet oder stillschweigend vorausgesetzt, wo das Epitheton « heilig » nicht eigens gebraucht wird. Es ist aber doch derselbe heilige Geist gemeint. Das gilt vom Geist Gottes in den *Propheten* (*Michäas* 3, 8; *Zacharias* 7, 12; *Nehemias* 9, 30; Joel 3, 1 (cf. *Acta* 2, 17 sq.); *Siracides* 48, 12 (cf. *2 Regum* 2, 9; 4, 9; *Hosea* 9, 7), auch von dem Geist, der von Gott in der *Heilszukunft* auf die Überlebenden ausgegossen (*Jesaias* 32, 15; 44, 3) oder ihnen ins Herz gelegt wird (*Ezechiel* 36, 26 sq.) und eine völlige innere und teilweise sogar äussere Umwandlung herbeiführt (*Zacharias* 12, 10). Derselbe (heilige) Geist ist auch die Kraft, die das ganz öffentliche Leben beherrschen (*Jesaias* 30, 1) und jedes zu unternehmende Werk, wie etwa den Tempelbau (*Zacharias* 4, 6) beseelen soll, weil sie allen irdischen Machtmitteln überlegen ist.

Nach dem Alten Testament kann der heilige Geist Gottes sonach eine ausserhalb des Menschen stehende Grösse sein, (poetisch) personifiziert, die Gott repräsentiert (*Jesaias* 63, 10.14), in der Regel ist es aber eine von Gott verliehene im Menschen wirkende moralische Kraft.

b) Wie das Alte Testament ist auch die apokryphe und *rabbinische* Literatur mit dem Ausdruck « heiliger Geist (Gottes) » sparsam. Bei Philo und Josephus Flavius findet man ihn überhaupt nicht (95), während sonst Philo mit der Bezeichnung « hei-

(95) Nach J. Heinemann, *Monatschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums*, 66, 180.

lig » ziemlich freigebig ist (96). Von diesen beiden jüdischen Schriftstellern abgesehen, bleibt die Terminologie in diesem Punkte im rabbinischen Schrifttum ungefähr auf der Linie des Alten *Testaments*. Durch den heiligen Geist ist der Messias von Gott gestärkt (*Psalmi Salomonis* 17, 42). Aber auch jeder Mensch erhält bei der Erschaffung von Gott « den reinen Geist » eingeblasen, und « diesen heiligen Geist darf man nicht besudeln » (hebräisches *Testament Naphtali* 10, 8 sq.) (97). Esra benötigt den heiligen Geist Gottes zur Schriftinspiration (*4 Esdras* 14, 22) und Jesaias Mund redet mit dem heiligen Geist noch bei seinem Martyrium (*Ascensio Jes.* 5, 14). In diesem Falle ist er wohl schon als personale Grösse gedacht (98). Aber offenbar in Anlehnung und auch im Sinne von *Psalm* 51, 12-14 erbittet man auch ein reines Herz und den heiligen Geist von Gott (*Jubiläen* 1, 21), der wieder etwa dem « guten Geist » entspricht (*Testament Benjamin* 4, 5), dessen Besitz man als Gnade betrachtet. Öfter wird mit der Bezeichnung « Geist » allein dann dasselbe gemeint sein, wofür an den genannten Stellen deutlicher « heiliger Geist » steht : syrische *Baruch-Apocalypsis* 21, 4 (Weltschöpfung durch den Geist), *Testament Levi* 15 (der grosse Geist Gottes), *Testament Juda* 24 (Geistausgiessung) (99).

c) In den *Qumrantexten* sind die Ausdrücke für den « heiligen Geist (Gottes) » רוח קדושה, רוח קודש[כה] etwas häufiger als im hebräischen Alten Testament, aber auch hier stellen sie keinen einheitlichen Begriff dar, so wenig wie im Alten und Neuen Testament. Er hat auch hier seinen göttlichen und seinen menschlichen Aspekt, ist weniger personifiziert denn als Kraft und Wirkung gedacht, und auch die Unterscheidung von Geist und heiligem Geist lässt sich nicht streng durchführen, manchmal scheint wie im Alten Testament ein sachlicher Unterschied nicht vorhanden zu sein.

Geistempfänger und Geisträger im natürlichen Sinne ist jeder Mensch, wie J. Coppens richtig hervorhebt. Der Geist ist von Gott geschaffen und als das natürliche Lebensprinzip an den Menschen gegeben (*Hodayot* IV, 31; IX, 12; XIII, 9; XV, 13.22; XVII, 17); er wird von Gott gefestigt (IX, 12), entwickelt aber auch selbst Stärke und Festigkeit (IV, 36). Insoweit ist er *natürliche*

(96) Cf. Kittel, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, I, 96 sq.

(97) Cf. *Damaskusschrift*, V, 11; VII, 3 sq.

(98) Nach S. Esch, *Der Heilige (er sei gepriesen)*, 1957, p. 82 bedeutet in der Sprache des Talmud *ruªḥ haqqodäš* nicht nur den « Heiligen Geist » oder den Geist Gottes, der Ausdruck könne auch für die Gottheit selbst stehen, was ja durch *Jesaias* 63, 10 schon angebahnt erscheint. Der Passus von « der Wiedergeburt zum ewigen Leben aus dem Wasser und dem heiligen Geist » (*Leben Adams und Evas* 42, 4; cf. Kautzch, *Apokryphen* II, p. 520 nebst p. 508 sq.) wird vielleicht nicht ursprünglich sein. Er enthält einen durchaus christlichen Gedanken wie *Johannes* 3, 5.

(99) Dagegen *Testament Juda* 16 : Vier böse Geister sind im Wein.

Gabe Gottes; er ist aber auch *Heilsgabe*, und in diesem letzten Sinne wird er mit Vorliebe, aber, wie es scheint, nicht immer und nicht ausschliesslich, heiliger Geist genannt. Heilig ist der Geist im Menschen, insofern er, als Gnade gegeben und Gott zugeordnet, einen einwandfreien religiös-sittlichen Zustand des Menschen bewirkt, herbeiführt oder gar selbst darstellt. Diesen von Gott ausgehenden heiligen Geist besitzt die Gemeinschaft, aber auch die einzelnen Mitglieder.

Wahrnehmbar und wirksam ist er vor allem in den *Propheten*, zu deren Berufsbegabung er gehört, die durch ihn ihre für die Hörer verbindlichen Offenbarungen und Anweisungen geben (*1 Q Serek* VIII, 16; cf. *Epheser* 3, 5). Es sind « die mit dem heiligen Geist Gesalbten » (100), durch die Gott die Israeliten (über die Wahrheit) belehrte (cf. *Psalm* 105, 15). Damit ist die alttestamentliche Vorstellung beibehalten und weitergeführt, dass die Propheten Geistbegabte sind.

Eine etwas andere Auffassung steht hinter dem Vorwurf, dass die Leute « ihren heiligen Geist verunreinigen » ṭm' (*Damaskusschrift* V, 11) oder « zum Gegenstand des Abscheus machen » šqṣ (*ibidem* VII, 3-4; cf. XII, 11). Die Verunreinigung geschah in der Vergangenheit und soll jetzt von den Gemeindemitgliedern vermieden werden. Sie bestand in der Gesetzesübertretung, und ihr entgegengesetzt ist der Wandel in heiliger Vollkommenheit, der sich von aller Unreinheit fernhält (*ibidem* VII, 5). Der Wortlaut erinnert einigermassen an *Leviticus* 20, 25, wo die Israeliten gewarnt werden, « sich selbst zum Abscheu zu machen » durch die Berührung und den Genuss unreiner Tiere. Demgegenüber zeigt sich aber eine beachtenswerte Sublimierung : die Verunreinigung ist vom äusseren kultisch-sakralen auf den sittlichen Bereich übertragen; der heilige Geist im Menschen, der verunreinigt wird, ist die von Gott gegebene sittliche Kraft, Gnade oder Veranlagung, man möchte sagen, die sittliche Persönlichkeit. In einer ähnlichen Warnung im hebräischen *Testament Naphtali* 10, 9 wird als Gegenstand der Besudelung Gottes heiliger Geist genannt, der dem Menschen von Gott anvertraut, ins Innere gelegt ist und von ihm rein wieder zurückgegeben werden soll. Den Gegensatz dazu würde dann etwa der abtrünnige charakterlose Geist bilden רוח נסוגה, das ist wohl die Haltung eines Mannes, dem man kein

(100) *Damaskusschrift* II, 12. Lies hier und entsprechend auch VI, 1 mšḥy statt mšyḥw, wie oben Anmerkung 74 schon dargelegt, entgegen meiner früheren Erklärung von 1955 (!) in A. Robert, *Festschrift*, p. 307 (« er lehrte sie durch seinen Gesalbten (Messias) seinen heiligen Geist »). Zu dem schwierigen Text auch Ch. Rabin, *The Zadokite Documents*, p. 8; Wernberg-Møller, *The Manual of Discipline*, 62 sq. *1 Q* Nr 39, 1, 6 (*Qumran Cave I*, p. 143) steht brwḥ qwdškh ohne jeden Zusammenhang infolge Textbeschädigung.

Geheimnis anvertrauen kann (*1 Q Serek* VIII, 13). Man sieht wieder, zwischen der Person und ihrer Haltung wird bei dieser Terminologie nicht klar unterschieden.

Interessant ist die Beobachtung, dass im *Pastor Hermae* V, 1-3 (101) mit zwei Geistern gerechnet wird, die im Menschen wohnen : « der heilige Geist », der rein ist und erhalten wird durch die Geduld des Inhabers. Durch dessen Jähzorn aber wird er befleckt μιαιμόμενον ὑπὸ τῆς ἐξυχολίας und von dem bösen Geist erstickt, sodass er sucht, seinen Ort zu verlassen (102). Obwohl die Personifikation also hier weiter geht als in der *Damaskusschrift*, ist der heilige Geist doch nicht einfach die menschliche Seele, wie die Gegenüberstellung « böser Geist » zeigt. Es handelt sich vielmehr um den Gegensatz « reiner » Geist und Teufel, um den Kampf zwischen dem Gott zugewandten Prinzip des Guten und dem Bösen, der immer im Menschen oder um den Menschen geführt wird (cf. *1 Q Serek* IV, 23 sq.; auch *Hodayot* XVII, 23-27). Man weiss auch in Qumran, dass der Mensch von einem fleischlichen Geist (103) bedroht ist (*Hodayot* XVII, 25), und der heilige Geist ist das Mittel, wodurch der Mensch moralische Kraft empfängt und von moralischer Schuld und Unzulänglichkeit gereinigt werden kann.

Der heilige Geist ist also eine von Gott als Gnade verliehene Kraft, die im Menschen zu dessen Heil wirksam wird. Man wünscht ihn darum in den « Segnungen » (*1 Q Sb* II, 25) dem Hohenpriester, wohl zu dem Zwecke, dass er sein Amt richtig versieht. Aber auch der betende Fromme selbst, und wohl jeder Fromme ist sich bewusst und zugleich Gott dafür dankbar, dass Gott « seinen heiligen Geist in ihm (oder : über ihn) ausgegossen » hat, dass « er nicht wankt », sondern im sittlichen Kampf stark und vor Sünde und Untreue bewahrt bleibt (104) (*Hodayot* VII, 6 sq.). Dieselbe Wendung von der Ausgiessung des heiligen Geistes begegnet, teiweise ergänzt, auch *Hodayot* Fragment II, 9.13, im letzten Falle bereits mit der Zweckbestimmung, « um die Schuld zu sühnen » LKPR 'ŠMH. Klar und deutlich tritt der Gedanke der Reinigung durch den heiligen Geist Gottes *Hodayot* XVI, 11 ins Licht. Der Fromme weiss, dass kein Mensch gerecht sein kann ohne Gott und den Geist, den Gott in ihn gelegt hat; er « reinigt ihn durch seinen heiligen Geist und bringt ihn nahe seinem Wohlgefallen gemäss seinen grossen Gna-

(101) E. HENNECKE, *Neutestamentliche Apokryphen*, 2. Auflage, p. 347; dazu J. P. AUDET, *Revue Biblique*, 60 (1953), p. 64 sq.

(102) Ferner auch *ibidem* VI, 5; VII, 2.4 (Hennecke, p. 348 sq.).

(103) RWḤ BŚR; cf. H. W. HUPPENBAUER, « *Fleisch* » *in den Texten von Qumran*, in *Baseler Theologische Zeitschrift*, 13, 298-300.

(104) רוח קודשכה הניפותה בי. Cf. auch *Hodayot* XVII, 26. Zu נזה « besprengen », « ausgiessen », cf. *Psalm* 68, 10; *Siracides* 43, 17; auch *Proverbia* 7, 17.

den » (105). Im konkreten Falle bedeutet das vielleicht : Gott macht ihn der Aufnahme in die Genossenschaft würdig (cf. *Hodayot* XVI, 2 sq.). Sache des Begnadeten ist es dann, « festzuhalten am heiligen Geist (Gottes), anzuhangen der Wahrheit seines Bundes und in Treue und mit ganzem Herzen Gott zu dienen » (*ibidem* XVI, 7). Die moralische Kraft, sich von Schuld und Sünde freizumachen und freizuhalten, seine Pflichten als Bundesmitglied zu erfüllen und ein rechtschaffenes Leben (im Sinne der *Ordensregel*) zu führen, ist also der dem Menschen verliehene heilige Geist Gottes, ähnlich wie *Psalm* 51, 12-14.

Nicht nur nach den *Hodayot*, auch nach der *Ordensregel* (*1 Q Serek* III, 6 sq.; IV, 21), wird die Reinigung von Schuld oder die Sündenvergebung durch den heiligen Geist bewirkt (106); hier aber tritt dazu noch das Wasser und der Geist der Wahrheit. Wie deren gegenseitiges Verhältnis als reinigende Kräfte ist, wird nicht ganz klar, weil schon das Satzgefüge und darum auch die Übersetzung besonders an der ersten Stelle schwierig ist; es darf aber vielleicht so bestimmt werden : In der eschatologischen Zukunft « reinigt (ṬHR) Gott durch den heiligen Geist den Menschen (oder : sein Fleisch) von allen Taten des Frevels und er sprengt auf ihn den Geist der Wahrheit (oder : der Treue 'MT) wie Reinigungswasser (das reinigt) von allen Greueln der Lüge » (IV, 21). Der Geist der Wahrheit und der heilige Geist, von Gott in gleicher Weise als Reinigunsmittel am Menschen angewandt, werden sachlich identisch sein. Bereits IV, 20 steht ja : « Durch seine Wahrheit (oder auch : in seiner Treue B'MTW) reinigt (BRR) Gott alle Werke des Mannes ». Die Reinigung ist jedenfalls geistiger, moralischer Art, gerichtet gegen Frevel und Sünde, gegen jede רוח עולה (IV, 20) und gegen die רוח נדה (IV, 22). Das Reinigunswasser ist Bild, naheliegender charakteristischer Vergleich, wie auch noch *Johannes* 7, 37-39 « Ströme lebendigen Wassers » Bild des den Gläubigen verliehenen Geistes sind. Von Taufe, auch geistiger Taufe (107), wird man in diesem Zusammenhang nicht zu reden haben. Der heilige Geist, auch Geist der Wahrheit oder der Treue genannt, ist

(105) Auch *Hodayot* XIV, 13 ist sinngemäss so zu ergänzen; cf. auch F. NÖTSCHER, *Zur theologischen Terminologie der Qumran-Texte*, p. 191. Ohne Bezugnahme auf den heiligen Geist wird die Reinigung von Sünden Gott direkt zugeschrieben *Hodayot* XI, 10 sq. : « Um deiner Ehre willen reinigst du den Menschen von der Sünde, damit er geheiligt für dich sei (ledig) aller Greuel der Unreinheit und der Sündenschuld, um sich zu vereinigen mit deinen treuen Söhnen und mit dem Los des Volkes deiner Heiligen. » Über *Beten im Geist* handelt A. DIETZEL in *Baseler Theologische Zeitschrift*, 13 (1957), p. 12-32.

(106) Die verschiedenen Formen רוח קודש (IV, 21) und רוח קדושה (III, 7) bedeuten keinen sachlichen Unterschied.

(107) WERNBERG-MØLLER, *The Manual of Discipline*, p. 26 sq. Die Wiedergeburt aus dem Wasser und dem heiligen Geist (*Johannes* 3, 5) ist anderer Art. Dort ist Wasser nicht bloss Bild, und Reinigung ist noch nicht Wiedergeburt.

die gottverliehene Kraft, die verbunden mit der eigenen menschlichen Anstrengung die Heiligung bewirkt und einen Zustand herbeiführt, wie er dem « der Söhne des Himmels » entspricht (IV, 22).

In *1 Q Serek* III, 4-9 geht es um dieselben Faktoren der Heiligung, hier aber nicht erst in der Endzeit, sondern bei den gegenwärtig lebenden Bundesmitgliedern. Mit Nachdruck wird betont, dass durch Wasser in noch so grosser Menge der Mensch nicht geheiligt wird (YTQDŠ III, 4 sq.). Das Besprengen mit Reinigungswasser und die « Heiligung » durch Flutwasser ist in der Genossenschaft wohl üblich (III, 9), aber die reinigende Wirkung, die Sühne und Vergebung aller Frevel wird nur erzielt « durch den Geist des Rates der Wahrheit Gottes » (III, 6) beziehungsweise « durch den heiligen Geist (wie er) der Gemeinschaft in ihrer Treue » eigen ist (III, 7). Der « Geist des Rates der Wahrheit Gottes » (oder vielleicht : der treue Rat Gottes) und der heilige Geist sind im Grunde wohl wieder dasselbe, sie stellen beide die von Gott gespendete Kraft dar, die in den Mitgliedern die reinigende und « heiligende » Wirkung zu stande bringt. Aber auch hier ist die Mitwirkung der Mitglieder nötig, nämlich den « Geist der Rechtschaffenheit und der Demut », der zur Sühne der Sünde notwendig ist, müssen sie selbst betätigen, eben dadurch, dass sie « sich beugen unter alle Gesetze Gottes » (III, 8). Die Wasserriten sind nicht verworfen oder aufgegeben, aber ihre mechanische oder sakramentale Wirkung ist bestritten, sie haben keinen Sinn und wirken keine Heiligkeit ohne die sittliche geistige Kraft, die von Gott als heiliger Geist gegeben und vom Menschen als Geist der Rechtschaffenheit und Demut betätigt werden muss (108).

Der heilige Geist ist für den Frommen also Mittel zum Heil. Er ist darum für ihn ein unschätzbares Glück und ein Gegenstand der *F r e u d e* und Wonne (*Hodayot* IX, 32) : « Mit deinem heiligen Geiste erfreuest du mich » (109).

Ferner ist der heilige Geist, den Gott in den Menschen gelegt hat (*Hodayot* XII, 12; cf. XIII, 18 sq.; Fragment III, 14), eine Quelle ausserordentlichen *W i s s e n s*. Gott « eröffnet » damit den davon Beglückten « Einsicht in das Geheimnis der göttlichen Weisheit » (*ibidem* XII, 12 sq.). Damit ist hier wohl nicht die Austattung mit prophetischem Geist, der etwa die Zukunft offenbart, ins Auge gefasst, sondern die durch Meditation und richtiges Schriftverständnis gewonnenen Erkenntnisse.

In jeder Hinsicht ist der heilige Geist für die Gemeinschaft von Qumran so wichtig, dass er geradezu ein konstitutives Element

(108) Cf. J. COPPENS, *Le Don de l'Esprit*, p. 213; anders D. FLUSSER, *Scripta Hierosolymitana*, IV, p. 252.

(109) Der Gedanke erinnert einigermassen an die Bitte des *Psalmes* 51, 14 : Gib mir wieder die Freude an deinem Heil ! ».

derselben bildet. Diese ist oder soll sein « eine Gründung des heiligen Geistes zu ewiger Treue (110), um Sühne zu leisten für frevle Schuld und sündigen Abfall zur Begnadigung des Landes ohne (oder : mehr als durch) das Fleisch der Brandopfer und das Fett der Schlachtopfer » (*1 Q Serek* IX, 3 sq.). Er ist die treibende, belebende moralische Kraft in der Gemeinschaft, mit der sie ihre Aufgabe erfüllt und ihr Ziel erreicht, mit der verglichen die rituellen Opfer nichts bedeuten. Durch ihn wird sie selbst geradezu zu einem Heiligtum, zu einem « heiligen Haus » (*ibidem* IX, 6; cf. *1 Q* Nummer 34 *bis*, 3, II, 6) (111).

Als P e r s o n ist dabei der heilige Geist noch nicht gedacht. Als personale Grössen gedacht sind erst die « heiligen Geister » RWḤWT QWDŠ, die zusammen mit den Helden der Kraft und der schwingenden Feuerflamme (cf. *Genesis* 3, 24) den Schutz für den « heiligen Spross » oder die « Pflanzung der Wahrheit » (das ist die Gemeinde) bilden (*Hodayot* VIII, 10-12). Hier handelt es sich aber um Engel oder selbständige himmlische Wesen, für die heilig eine Art Berufsbezeichnung ist. Vielleicht ist ihnen besonders der Schutz der vor den Männern des Unrechts geheimzuhaltenden Lehren und Bräuche der Gemeinschaft anvertraut, cf. auch *1 Q Serek* IX, 17.

d) Was man den Schriften von Qumran über den heiligen Geist entnehmen kann, bleibt weit hinter dem zurück, was sich *im Neuen Testament*, bei den Synoptikern, bei Johannes und sonst, darüber findet. J. COPPENS (112) lässt als einzige frappante Parallele zwischen *Johannesevangelium* und Qumran den « Geist der Wahrheit » gelten, der, wie bereits bemerkt, mit dem heiligen Geist identisch sein wird (*1 Q Serek* III, 6 sq.; IV, 21; *Johannes* 14, 17.26; 16, 13). Er wird nach dem Neuen Testament den Jüngern vom Vater gesandt. J. COPPENS macht dabei, vielleicht etwas zu apodiktisch, die Einschränkung, dass in Qumran der heilige Geist niemals Person, ja nicht einmal personifiziert sei. Lange bevor man die Qumrantexte kannte, hat E. WILLIGER (113) die Ansicht vertreten, dass πνεῦμα ἅγιον nicht hellenistischer Terminus, sondern jüdisch-christlicher Sprachgebrauch sei, während. J. HEINEMANN (114) der entgegengesetzten Meinung LEISEGANGS folgend behauptete, dass wenigstens der synoptische Geistbegriff nicht jüdisch, sondern im wesentlichen durch den hellenistischen Volksglauben beeinflusst sei. Nur bei der Beschränkung der Geistwirkung auf fromme Menschen

(110) Die Anderung von יסוד in סוד ist unbegründet.

(111) BARTHÉLEMY-MILIK, *Qumran Cave I*, p. 154.

(112) *Le Don de l'Esprit*, p. 221 sq.; dazu auch D. FLUSSER, *Scripta Hierosolymitana*, IV, 246.

(113) *Hagios*, p. 95 sq.

(114) *Monatschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums*, 66, p. 169.

liege jüdischer Einfluss vor (115). Ob diese Gelehrten ihr Urteil nach den Qumranfunden noch ganz aufrecht erhalten würden, ist schwer zu sagen, und es fehlt auch hier der Raum, um auf die weittragende Frage, ob griechischer Einfluss vorliegt, die richtige präcise Antwort zu finden. Es kommt für uns hier weniger auf den Begriff Geist als auf den Begriff heilig an. Es wäre erforderlich die beiderseitigen Aussagen über den heiligen Geist in ihrem ganzen Umfang in Betracht zu ziehen, um zu sehen, welcher Art die gegenseitigen Beziehungen sind oder ob Abhängigkeit anzunehmen ist. Denn die Geistvorstellung existiert irgendwie in jeder Religion.

e) Die beliebte Annahme, die Anschauungen über den heiligen Geist im Alten Testament, in Qumran und auch noch im Neuen Testament seien möglicherweise mit ähnlichen Gedanken in der *iranischen* Religion, vornehmlich in den Gathas, in Verbindung zu bringen, ruht auf schwachen Füssen. Darüber hat zuletzt E. Schweizer (116) sich geäussert; sein Interesse gilt dabei allerdings dem Geist überhaupt, nicht speziell dem heiligen Geist. Er sieht im Geist, soweit das Alte Testament in Frage kommt, das « Handeln Gottes » (117). Da aber, wie mit dem Gegensatz von Gut und Bös, so auch mit guten und bösen Geistern neben oder unter den höheren göttlichen Wesen in den meisten Religionen gerechnet wird, ist die Feststellung von Beziehungen und Abhängigkeiten von vornherein fragwürdig. Im Jahre 1909 hatte P. Volz (118) gemeint : « Im besonderen ist die Ähnlichkeit zwischen dem *Spenta Mainyu* der Gathas und der *ruᵃḥ haqqodäš* des Judentums unverkennbar ». 1932 dagegen in seinem Kommentar zu *Jesaia* II (S. 271) findet er die grosse Ähnlichkeit der Aussagen von *Jesaias* 63, 10 sq. mit denen des Zarathustra in seinen Gathas zwar immer noch merkwürdig, gibt aber zu, es bestehe kein zwingender Grund, Abhängigkeit des jüdischen vom persischen Glauben in diesem Stück anzunehmen. « Die Vorstellungen vom heiligen Geist, wie sie sich in *Jesaia* 63 finden, können als Entwicklung des alttestamentlichen Glaubens selbst verstanden werden » (S. 271). Dasselbe kann in diesem Punkt vom Glauben von Qumran gesagt werden.

Die chronologischen und sachlichen Schwierigkeiten sind zu

(115) *Ibidem*, 67, p. 34.

(116) *Gegenwart des Geistes und eschatologische Hoffnung bei Zarathustra, spätjüdischen Gruppen, Gnostikern und Zeugen des Neuen Testaments*, in Dodd-*Festschrift*, 1956, p. 482-508, ferner im *Theologischen Wörterbuch zum Neuen Testament*, VI, 387 sq.; auch D. Flusser, *Scripta Hierosolymitana*, IV, 246. Über die verschiedenen Arten des Dualismus, cf. F. Nötscher, *Zur theologischen Terminologie der Qumran-Texte*, p. 79-91; jetzt auch H. W. Huppenbauer, *Der Mensch zwischen zwei Welten. Der Dualismus der Texte von Qumran und der Damaskusfragmente*, 1959.

(117) Dodd-*Festchrift*, p. 483.

(118) *Der Geist Gottes im Alten Testament*, p. 178.

ernst, um bestimmtere Behauptungen zuzulassen. Man weiss nicht sicher, was das ältere ist, der persische oder der israelitische Glaube. Aber auch der Begriff *Spenta Mainyu* ist unklar und vieldeutig. Die Übersetzung « heiliger Geist » ist besonders *Yasna* 47 (auch 43, 2 sq.) umstritten. Chr. Bartholomae (119) unterscheidet dabei ein Dreifaches : *a) animus*, Geist als Sitz und Inbegriff des Denkens und Wollens; Gesinnung, Verstand etc.; *b) anima*, vom Geist Verstorbener, nur *Yasna* 53, 7; *c) spiritus*, Geist als Bezeichnung übernatürlicher, unkörperlicher Wesen, insbesondere von « den beiden Geistern » die das Gute and das Böse vertreten. Der Geist des Guten wäre dann der heilige Geist. Neuerdings übersetzt nun aber W. Lentz (120) statt « heiliger Geist » vielmehr « (höchst) heilwirkende Denkkraft », ohne dass H. Lommel, der im übrigen gegen Lentz Stellung nimmt (121), diese Ubersetzung, soweit ich sehe, beanstandet. Diese « heilwirkende Denkkraft » rechnet Lentz zu den « Problemworten aus der Umgebung der Gottheit », die « bald als deren Eigenschaften, bald als solche des Menschen gebraucht werden ». Welche der beiden Sphären jeweils gemeint sei, darüber könne man an den einzelnen Stellen verschiedener Meinung sein (122). Die Mehrdeutigkeit sei vom Dichter offenbar beabsichtigt. Hinsichtlich der Mehrdeutigkeit würde diese « Aspekt-Theorie », wie Lentz sie nennt, dem Tatbestand des Alten und Neuen Testaments und auch dem von Qumran wenigstens äusserlich entsprechen. Denn auch hier kann der heilige Geist sowohl Gott als dem Menschen angehören. Aber das liegt in der Natur der Sache und muss nicht auf Abhängigkeit von Iran beruhen. Zudem ist der heilige Geist in Qumran wie in der Bibel nicht vor allem heilwirkende *Denkkraft*, sondern vor allem moralische Kraft, die sich in ihren *ethischen Wirkungen äussert*.

Von iranistischer Seite selbst hat daher Colpe Corsten seinerseits davor gewarnt, leichthin ein Abhängigkeitsverhältnis zwischen iranischer Religion und Qumrangemeinde anzunehmen, was den Dualismus und auch den Geist- und Wissensbegriff angeht, und hat darauf verwiesen, dass solche Dinge wie Hypostasierung von Begriffen gemeinorientalisch seien (123).

Friedrich Nötscher.

(119) *Die Gathas des Awesta*, 1905, p. 124 sq.

(120) *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 28 (103), 1953, p. 318-343, auch in Nyberg-*Festschrift*, 1954, p. 48 sq. Zuletzt übersetzt H. Humbach (*Die Gathas des Zarathustra*, I, 1959, p. 136 sq.) sogar « heilvolles Streben ». Damit verschwindet « Geist » überhaupt.

(121) *Ibidem*, 30 (105), 1955, p. 152-156.

(122) *Ibidem*, 28 (103), p. 331.

(123) *Vortrag auf dem 24. Internationalen Orientalistenkongress*, München 1957, *Akten* (erschienen 1959), p. 479 sq. Cf. jetzt auch die kurzen allgemeinen Bemerkungen von J. de Menasce, *Les religions de l'Iran et l'Ancien Testament*, in *Sacra pagina*, I, 1959, p. 280-287.

HATRED AT QUMRAN

THE purpose of this paper is to examine the nature of the hatred inculcated at Qumran and to form an estimate whether it should be regarded with approbation or reprobation. When the reader of the scrolls discovered there finds them to preach hatred, his first impression is to condemn such doctrine as unworthy of religious men, but first impressions often prove to be fallacious.

In the first place the word "hate" in Hebrew as in English is used with distinct variations of connotation. There is the real malicious hatred by which a man wishes evil to his enemy and even desires and, if possible, accomplishes his destruction. Thus Esau hated his brother Jacob because he had surreptiously obtained their father's blessing and in his hatred determined to slay him, *Genesis* 27, 41. So too Absalom hated Amnon for the crime he had committed against his sister Tamar and procured his death, *2 Samuel* 13, 22.28 f. This is the hatred of which St. John speaks when he says that whoever hates his brother is a murderer, *1 John* 3, 15. Not of course that such hatred always leads to actual murder but that this disposition of soul has murder as its natural outcome. It is a hatred that is seated both in the feelings and in the will, and is a hatred of persons. Then there is the hatred which is an aversion and may be a very strong aversion but unaccompanied by any wish to harm the object of the aversion. This may be entertained in regard both of persons and of things. Thus Amnon came to hate Tamar, whom he had wronged. He would not do the right thing and take her to wife, but there is no indication and no probability that he wished her further harm, *2 Sam.* 13, 15 f. The hatred of Abimelech for Isaac was accompanied by a deliberate determination to do him no harm, *Gen.* 26, 26-29. And the hatred entertained by his neighbours for the poor man does not imply any wish to do him ill, *Prov.* 14, 20. There are other passages where hatred is mentioned but without any suggestion of either ill will or aversion. Thus the father who withholds the rod is said to hate his own son, *Prov.* 13, 24. Actually he is only not doing what would be for the good of his son. The hatred here is no more that a failure to give love its due expression or a neglect of the best interest of the person said to be hated.

Jacob is said to have hated Leah but the nature of this hatred is revealed in the further statement that he loved Rachel more than Leah, by whom it is recorded that he had four sons, *Gen.* 29, 30-35. In this sense our Lord said that if any man did not hate his father and mother, he could not be His disciple, *Luke* 14, 25. But the meaning is given clearly in another text where Christ says that he who loveth father or mother more than Him is not worthy of Him, *Matthew* 10, 37. These examples make it plain that hatred is of very different kinds and the context must always be carefully examined to discover the sense actually intended.

The men of Qumran founded their way of life on the teaching of the Old Testament. Indeed such was the importance they attached to complete familiarity with it that, wherever there were at least ten members, one was to be constantly engaged in studying the Law both day and night, each being relieved in turn by another; and all the members were to keep vigil one third of all the nights of the year, among other purposes, to read "in the Book", *Rule of the Community (1 QS)* VI, 6 f. For our purpose therefore it is important to recall what they learnt there on this subject of hate. God is said to hate robbery, *Isaiah* 61, 8, and idolatrous symbols ("a pillar") *Deuter.* 16, 22. He hates and abominates proud eyes, a false tongue, hands that shed innocent blood, the heart that devises wicked plans, feet that run with haste to evil, the false witness who breathes forth lies, the men who spread enmity between brethren, *Prov.* 6, 16-19. In this enumeration. He is said to hate not only wickedness itself but also those guilty of it. And so in other texts. He hates "all who work iniquity", *Psalm.* 5, 6. "The lover of violence His soul hates", *Psalm* 11, 5. And this hatred leads to God's vengeance. "Yahweh is an avenger and possessed of wrath; Yahweh takes vengeance on His enemies", *Nahum* 1, 2. The iniquity of the City that should have been Holy was such as "to arouse (God's) wrath for vengeance to avenge", *Ezekiel* 24, 8. And in *Levit.* 26, 25 God threatens to bring on the people "a sword to avenge the Covenant". The most strongly worded of such passages occurs in *Deuter.* 32, 41-43.

'I will whet my sword like lightning
And My hand shall seize on judgement.
I will repay vengeance on Mine enemies
And those that hate Me I will requite.
My arrows I will make drunk with blood
And My sword shall feed on flesh,
With blood of the slain and the captive,
With heads of hostile chiefs.

Acclaim His people, ye nations!
For the blood of His servants He avenges
And repays vengeance on His enemies
And cleanses the land of His people".

But such seemingly relentless threats must not allow us to forget that God is "merciful and compassionate, patient and of great kindness and fidelity", as Moses found Him to be, *Exodus* 34, 6. And this was no passing conception of God's dealings with His creatures. The words are repeated in *Joel* 2, 13 and in *Jonas* 4, 2 with substitution of the last word by "repenting of the evil" threatened. So too in *Psalm* 86, 5 God is "good and forgiving, full of kindness to all that call upon" Him. He may be obliged in justice to inflict punishment but that is not His desire. He takes no pleasure in the death of the wicked but in the sinner's repentance of his evil ways that he may enjoy life, *Ezekiel* 18, 23.32. Hence God's frequent appeals to abandon evil ways and to return to Him, *Jerem.* 35, 15; *Ezek.* 33, 11; *Isaiah* 45, 2. The picture is clear. God is holy and He is loving. He longs to see repentance and to confer salvation, but, if men will persist in sin, divine punishment must follow. And this divine visitation is often spoken of as vengeance on evil-doing.

This attitude of God's to sin and sinners is, as would be expected, reflected in that of the pious Israelites; "you are to be holy for I am holy" is the repeated injunction of God to the people, *Levit.* 11, 44 f. Thus where there is fear of God or a religious disposition, there is "hatred of evil", *Prov.* 8, 13. *Amos* exhorts Israelites to "hate evil and love good" 5, 15. So the king in *Psalm* 45, 8 is extolled because he "loved righteousness and hated iniquity". And the psalmist declares that he hates every false or deceitful way of acting, 119, 104.128.163. Avarice should be hated, *Exod.* 18, 21, as also "pride and haughtiness, evil conduct and perverse utterance", *Prov.* 8, 13. And this hatred of vice is extended to those who practise it. The psalmists hate those who hate God and indeed "with an implacable hate", 139, 21 f.; "the assembly of evil-doers", 26, 5; and "those that pay reverence to vain idols", 31, 7. But this hatred is not a personal hatred. It is a hatred of the sinner precisely as a sinner or in other words it is a hatred of his sinful character, which is hateful to God and therefore also to those who love God. That this is so is shown by the very different attitude to personal enmity and hate.

It would be wrong for anyone to desire the death of his enemy, and Solomon is praised by God for not having prayed for such revenge, *1 Kings* 3, 11; *1 Paralip.* 1, 11. It would likewise be wrong to rejoice when disaster befalls an enemy or to triumph

over his misfortune, *Job* 31, 29. Indeed the Israelite is explicitly warned to avoid such feelings, *Prov.* 24, 17 f.:

"Rejoice not at the fall of thine enemy
And let not thy heart be glad when he stumbles,
Lest the Lord see it and it be evil in His eyes
And He turn back His anger from him on thee".

The last two words "on thee" are not explicitly in the text but must be there implied. Otherwise the passage would be made to forbid rejoicing at the misfortune of an enemy lest the misfortune which would be the cause of the rejoicing should cease to exist, an inconsistency that cannot have been intended. So far from such uncharitable sentiments should one be that it is a duty to aid an enemy in trouble. "If you come across a straying ox or ass belonging to your enemy, you must restore it to him", *Exod.* 23, 4. And again: "If your enemy is hungry, give him wherewithal to eat; and if he is thirsty, give him to drink", *Prov.* 25, 21. The general prohibition of private hate and the commandment to love are given in *Levit.* 19, 17 f.: "You shall not hate your brother in your heart... You shall not take revenge nor harbour anger against the sons of your people, but you shall love your neighbour as yourself". Fellow Israelites were therefore to be treated just as each one would wish to be treated himself. And precisely the same is enjoined in regard of foreigners resident in the land: "The foreigner who sojourns with you must be treated by you as one native born among you and you shall love him as yourself", *Levit.* 19, 34.

Thus there is a profound difference between the sentiments to be entertained towards sin and sinners, towards the enemies of God, and those legitimate towards private and personal enemies. In the case of the enemies of God Israel was at times the instrument of the divine vengeance. Thus Israel was ordered through Moses "to execute the vengeance of the Lord on the Midianites", *Numeri* 31, 1-3. In this passage it is important to note that the vengeance to be inflicted is both "the vengeance of the sons of Israel" and "the vengeance of the Lord". So too in *Psalm* 149, 6-9 Israel is exhorted

With the exaltation of God in their mouths
And a two-edged sword in their grasp
To execute vengeance on the nations,
Chastisement on the peoples,
To bind their kings in fetters
And their nobles in bonds of iron,
To execute on them the judgement prescribed.
Such is the privilege of all His saints".

If thus to execute judgement on the nations was the privilege of religious-minded Israelites, it was likewise a task that they would not evade when the due time for action came. It would be a duty incumbent on all capable of contributing their strength to the work.

Such were the lessons on love and hate that the pious monks of Qumran learnt in their assiduous pondering over their sacred books. They may be briefly summarized as follows. God hates sin and sinners too, precisely in so far as they are attached to sin, because as sinful they attract to themselves the hatred due to sin. Nonetheless God desires their repentance and longs to forgive. But if they persist in the stubbornness of their evil wills, He is obliged in justice to punish and to avenge. So too the pious Israelite, following the ways of God, hates sin and sinners and is called upon at times to act as the instrument of divine vengeance. But he must not entertain any personal hate or rancour. On the contrary he must act kindly even to those hostile to himself. He is commanded to love his neighbour as himself and this commandment embraces also foreigners resident in the land. He must act in regard of all even as he would wish others to act in regard of himself.

Now the men of Qumran were in their own view the true Israel, the inheritors of the rights, privileges, and duties of the Chosen People. They spoke of themselves as being the whole of Israel and not merely as a part or sect within Israel. Their members, priestly and lay, are summed up as "the sons of Aaron" and "Israel", *Rule of the Community (1 QS)* V, 21 f. No others are recognized as having a right to those titles. The division may appear inadequate as the priests as well as the laymen were Israelites. But this use of the terms appears to have been taken over from *Psalms* 115, 9 f. and 118, 2 f. understood in the same sense.

We must now turn to the writings of Qumran to see how the teaching of the Old Testament was applied. God of course abhors the Angel of Darkness, all those under the sway of the spirit of darkness, "and all its ways with eternal hatred", *1 QS* III, 26-IV, 1. "And in the mysteries of His providence and in His glorious wisdom God has set a term to the existence of wickedness and at the appointed time of visitation He will destroy it for ever", *1 QS* IV, 18 f. These evils that the Angel of Darkness strives to instill into men are "wickedness and falsehood, pride and haughtiness, lying and deceit, cruelty and abounding hypocrisy, impatience and great folly, and the passion of arrogance, abominable deeds in the spirit of harlotry, and impure ways in the service of uncleanness, and a blasphemous tongue, blindness of the eyes and heaviness of hearing,

stubborness and self-will to walk in all the ways of darkness and evil craftiness", *1 QS* IV, 9-11.

So the Sons of Light, who are the members of the Congregation, are "to hate all the Sons of Darkness each according to his guilt with the vengeance of God", *1 QS* I, 10 f. This makes it plain that the hate is not indiscriminate and has for its object only the sinfulness of the wicked. And so it must be understood where the hate is unqualified as in *1 QS* IX, 21 f. where we read of "eternal hatred towards the men of corruption [or : of the pit]". And this hate is so important as to be mentioned as one of the signs by which the worth of fellow members is to be estimated. "It is according to his spirit that each one must be judged, and according to the innocence of his hands that each is to be admitted and according to his understanding that he is to be promoted, and similarly with his love and hatred", *1 QS* IX, 15 f.

On all these Sons of Darkness God will take vengeance. To this vengeance of God there are various references—in *1 QS* I, 11 just quoted, II, 9; IV, 12; V, 12. The expected "day of vengeance" is mentioned in *1 QS* IX, 23 and X, 19 (1). Then will be accomplished "their destruction without a remnant", *1 QS* IV, 14, or as in V, 12 f. "mighty judgements ending in eternal destruction without a remnant". So too on the standard of a battalion a thousand strong is to be written "The anger of God with fury against Belial and all the men of his party to leave no remnant", *Rule of the War (1 QM)* IV, 1 f. Unspecified agents are mentioned in the curse pronounced by the Levites: "at the hand of all avengers who take vengeance" and "at the hand of all who accomplish requital", *1 QS* II, 6 f. These must be or at least include the members of the sect as in *1 QS* VIII, 6 f. part of their duty is "to pay the wicked their deserts" and in line 10 "to decree judgement on wickedness". "The time appointed for vengeance" was to come in the eschatological war, *1 QM* XV, 6. Then the army of the Sons of Light would be God's agents. On one of the trumpets was to be inscribed "Memorial of vengeance at God's appointed time", *1 QM* III, 7. And on one of the standards of the Congregation was to be the legend "The vengeance of God", *1 QM* IV, 12. And in the same belief that they were agents of God's retributive justice the author of *1 Q pešer Habakuk* V, 4 says that "into the hands of His elect will God give judgement on all nations".

But it is important to note that this agency belongs exclusively to "the time appointed for vengeance", *1 QS* VIII, 10. Before

(1) Y. Yadin, *The War of the Sons of Light...* (Jerusalem, 1955) 339 [in Hebrew] plausibly suggests that the damaged text of the *Rule of the War (1 QM)* XIII, 17 should be completed as follows"[...f]or Thou hast appointed us for the ti[me of vengeance...].

that time is manifested by God it would be wrong to harm even the Sons of Darkness. "I will not requite any man with evil. With good will I follow men, for Thou art God to whom it belongs to judge every living being and He it is who will requite each with his deserts... And strife with the men of perdition [or: the pit] I will not take in hand till the day of vengeance, but mine anger I will not withdraw from men of iniquity and I will not be content till justice is established", *1 QS* X, 16-20. So also in *1 QS* IX, 16 "there is to be no strife with men of perdition".

Moreover not only is there a strict limitation for the time of executing vengeance but there is an underlying limitation of this hatred of wicked men, a class that apparently comprised all who did not enter the New Covenant, *Damascus Document* VI, 19; VIII, 21. The members themselves had once been outside the Community and they were constantly receiving new members. They must consequently have realized that there were many men of goodwill among "outsiders" who might some day apply for admission to their ranks. Though there is no hint of propaganda to obtain recruits and though they constituted a definitely separatist group determined to cut themselves off from association with "the men of iniquity", *1 QS* V, 1 f., and indeed solemnly pledged themselves so to do, *1 QS* V, 10, among the obligations of members it is laid down that they "should introduce all generous men to carry out the laws of God in the convenant of grace", *1 QS* I, 7 f. (2). And the separation envisaged by the sect certainly did not involve refusal of all dealings with non-members. It is allowed to accept things from such people provided they are paid for, *1 QS* V, 16 f., a permission implied by the prohibition to accept anything whatsoever unless as a business transaction. Such contacts being allowed it seems most improbable that they should not be allowed, when favourable opportunities offered

(2) H. Braun, *Spätjüdisch-häretischer und frühchristlicher Radikalismus* I (Tübingen, 1957) 26 n. 4 understands these generous men of *1 QS* I, 7 to be the novices. It is difficult to find justification for this limitation. The whole passage gives the impression of setting forth the obligations of all members of the Community. There is no mention in the texts of the office of Novice Master. There probably was one; and it is very doubtful whether all members would be expected to take part in the spiritual training of the novices.

It might be objected to the interpretation given in the text that according to *1 QS* IX, 19 f "this is the time... to be separated from every man". But the text is certainly corrupt; cf. P. Wernberg-Møller, *The Manual of Discipline* (Leiden, 1957), 36, 42. I think the original text is restored by reading 'šr for 'yš w. This gives the meaning: "to separate from every man who has not turned his way from all iniquity". I find that this is the translation given by A. Dupont-Sommer, *Les écrits esséniens découverts près de la Mer Morte* (Paris, 1959), 111, though he gives no indication that he has emended the text.

themselves, to exhort men to return to the strict observance of the Law of Moses.

So far on the dispositions that the brethren were to entertain toward the Sons of Darkness. Towards other Sons of Light there was to be nothing but love. A characteristic of the faithless is "to hate each his neighbour", *Damascus Document* VIII, 6. And one of the hymns says of the wicked: "They take no pleasure in whatever Thou hast commanded but have chosen what Thou hatest", *1 QH* XV, 18 f. The brethren on the contrary "are to love all that (God) has chosen and to hate all that He has rejected", *1 QS* I, 3 f. So they must "love all the Sons of Light each according to his disposition in the party of God", *1 QS* I, 9 f. "All are to be united in fidelity with kindly humility [and] loyal love and just thoughts [ea]ch towards his neighbour", *1 QS* II, 24 f. See also *1 QS* VIII, 2 f. Speaking with anger is explicitly forbidden, *1 QS* V, 25; VI, 26. Harbouring rancour is a punishable offence, *1 QS* VII, 8. Similarly in the *Damascus Document* IX, 2-8 where are quoted the words of *Levit.* 19, 18 "Thou shalt not take vengeance nor harbour rancour against the sons of thy people".

Thus the doctrine held at Qumran on the subject of hate was the same as that they found in the pages of the Old Testament. There was to be no private hatred or revenge. On the contrary enemies were to be repaid with good. Sin was to be hated and sinners precisely as sinners in accordance with the measure of their guilt. If this were understood quite literally and as a general precept, it would impose an obligation entirely beyond the powers of man. Man cannot see the heart and cannot know the degree of man's guilt before God. The judgement implied must be understood to be based objectively on the degree of malice manifested in the wicked conduct observed. .The New Testament, however, forbids us to judge others and teaches that in place of such judgement we should concentrate on the eradication of our own shortcomings, *Matthew* 7, 1-5. Some may think that the hatred of the Wicked Priest manifested in the *Habacuc pešer* betrays a personal vindictive element foreign to the hatred of the wicked merely on account of their wickedness. But the language is matched by that of the so-called vindictive psalms, where it is an appeal for the just and merited judgement of God; and it must be understood against the background of the conceptions and imperfectly developed morality of the times. And this leads to a review of the New Testament teaching on our subject, the purpose of which again is to institute a comparison with that of Qumran.

In the New Testament God's hatred of sin is not mentioned in so many words but is clearly implied in His avenging of wicked-

ness. This avenging means punishing as is shown by the secular power being said to take vengeance on evil-doers, *Romans* 13, 4; *1 Peter* 2, 14. And the doctrine is again based on the Old Testament. The words of *Deuter.* 32, 35 "Mine is vengeance; I will repay" are twice quoted, in *Romans* 12, 19 and *Hebrews* 10, 30.

The time of the siege of Jerusalem is spoken of as "days of vengeance", *Luke* 21, 22. God is the avenger of fornication and dishonesty in business, *1 Thess* 4, 6, and in *Apoc* 6, 10 the martyrs pray God to avenge their blood. But it is not for Christians to act as agents of divine vengeance. There is to be no eschatological war for the destruction of the wicked. Christ repudiated all use of force, *Matth.* 26, 52; and St Paul reminded the Corinthians that the weapons of our warfare are not material, though he is able and ready, if necessary, to avenge all disobedience, *2 Cor* 10, 4.

Christians, of course, hate evil. They should abhor evil and cleave to good, *Rom.* 12, 9. And St John praises the church of Ephesus for hating the conduct of the Nicolaitans "which I also hate", *Apoc.* 2, 6. The nearest approach to the mention of hatred of wicked persons is in *Titus* 3, 3 where St Paul says that Christians also before their conversion were hateful, clearly on account of their sinfulness. So though the wicked may merit hatred, it is nowhere enjoined that we should actually hate them. There is a great difference in emphasis between this attitude and that considered proper at Qumran.

The hatred that is explicitly forbidden is hatred of the brethren, *1 John* 2, 11; 4, 20. But the prohibition of revenge extends to all men, and, as far as in us lies, we should live at peace with all men, *Rom.* 12, 18 f. And a prohibition of hatred towards any man is implied by the quotation, immediately after this passage, of the text of *Prov.* 25, 21 "If thine enemy is hungry, give him to eat; if he is thirsty, give him to drink". And in another passage St Paul teaches that we should behave with gentleness "towards all men", *Titus* 3, 2. In the next verse among characteristics of people before conversion to Christianity he mentions mutual hatred (3). Mere prohibition of hate would leave a void which would be surprising even in the absence of any formal treatise on the subject. But the positive commandment is not lacking. We should love each other with brotherly affection, *Rom.* 12, 10. And on two recorded occasions our Lord recalled the commandment of *Levit.* 19, 18 "Thou shalt love thy neighbour as thyself", first

(3) With this may be compared the *Damascus Document* VIII, 6 (quoted above) where "to hate each his neighbour" is given as characteristic of the faithless.

to the rich young man, *Mt.* 19, 19, and later to the Pharisees, *Mt.* 22, 39, when He ranked this commandment as the second in importance after that concerned with the love of God. He even announced that when He came in judgement His sentence on good and bad would be that whatever they had done or omitted to do to the least of His brethren they had done to Himself, *Mt.* 25, 40, 45. And among His brethren are here included all who hunger, thirst, or otherwise stand in need of succour. No distinction whatever is made; all are included whether they be friends, neutrals, or enemies.

But Christ did not leave beneficence to enemies to be deduced from His words. He made the matter quite plain. "Love your enemies and pray for them that persecute you", *Mt.* 5, 44. "Do good to those who hate you", *Luke* 6, 27. And that this love is to be an active, beneficent love He showed by adding that this love would make men sons of our Father in heaven who causes the sun to shine and the rain to fall for the benefit of good and bad alike, *Mt.* 5, 45. He Himself prayed for those who crucified Him, *Luke* 23, 34, and His example was followed by St Stephan the first martyr, *Act.* 7, 60.

Our Lord here, it is important to note, definitely extends the commandment of *Lev.* 19, 18 to love one's neighbour to include all men. The Jews had taken "neighbour" to mean a fellow Israelite. This misconception Christ corrected when asked by a Jew learned in the Law "Who is my neighbour?". He answered by telling the story of the good Samaritan. This man belonged to a people hostile to the Jews, *Luke* 9, 52 f.; *John* 4, 9. But the story made it plain that he was a neighbour, *Luke* 10, 29.36. This universal conception of one's neighbour as including all men whatsoever was the great advance made by Christian teaching. H. Braun has pointed out that among the Jews it was only from the time of ben Azzai, Anno Domini 110, that the neighbour was understood to be not merely a fellow Jew or a full proselyte but simply a fellow man (4).

Some have seen a reference to the teaching of Qumran and a correction of it in Christ's words "You have heard it said: Thou shalt love thy neighbour and hate thine enmy", *Mt.* 5, 43 (5). This injunction to hate an enemy is not to be found in the Old Testament nor in rabbinic writings. It appears to be a deduction from the command to love one's neighbour understood in an exclus-

(4) H. Braun (see note 2), II, 60, n. 2.

(5) See H. Braun (see note 2), II, 58; A. Vögtle, *Das öffentliche Wirken Jesu auf dem Hintergrund der Qumranbewegung* (Freiburg im Breisgau, 1958), 12; K. Schubert, *The Dead Sea Community: its Origins and its Teachings*. English translation (London, 1959), 143.

ive sense as if only he is to be loved and therefore enemies are to be hated. But neither is this teaching to be found at Qumran. The hatred preached there is exclusively of wicked men, as has been seen above. Hatred and rancour against fellow members of the Community or Congregation are there strictly forbidden. And as regards external enemies, instigators of persecution, they are not to be repaid with evil but on the contrary with good, *1 QS* X, 17 f. It seems clear that Christ's words do not refer to Qumran. Who did teach this hatred we do not know, but it must have been widely taught as the crowd of listeners were expected to be familiar with the teaching (6). It would seem that it was suppressed as unworthy by the later Rabbis. Through controversy they were familiar with Christian teaching and would naturally and rightly take over any noble sentiments compatible with their own system.

Edmund F. Sutcliffe, s. j.

Post-Scriptum :

The Astrological and Eschatological Explanation of the Rule of the Community (X, 1-8)

In the issue of the *Revue de Qumran* for November 1959 Ernst E. Ettisch published a learned and interesting article explaining difficulties in the *Rule of the Community* X, 1-8 along the lines indicated in the title of this note (7). He sums up his results conveniently on pages 15 and following. "Er [the author of the hymn] schildert in den Versen den Beginn des Kreislaufs der Sonne zur Zeit der Frühlingstagundnachtgleiche im Tierkreiszeichen des Stieres *(Aleph)*, wie dann die Sonne die Herrschaft am Himmel an den Mond abgibt, wie Tage zu Monaten werden und die Umläufe [page 16] von Sonne und Mond sich zu gebundenen Mondjahren vereinen, bis schliesslich die Herrschaft der anderen Tierkreiszeichen Fische *(Nun)* und Wassermann *(Mem)* herannaht. Er ist überzeugt, dass mit dem Eintritt des Frühlingspunktes in das Tierkreiszeichen des Wassermanns das goldene Zeitalter anbrechen wird... Der Offenbarungsbeginn, der "ewigen Gnade" wird aber bereits im vorhergehenden silbernen Zeitalter, dem Zeitalter der Fische liegen".

(6) If Tacitus may be trusted, the teaching was widely followed: "Apud ipsos fides obstinata, misericordia in promptu, sed adversus omnes alios hostile odium", *Hist.* V, 5.

(7) *Eschatologisch-astrologische Vorstellungen in der Gemeinderegel* (X, 1-8) p. 3-19.

Every attempt to solve the difficulties of the Hebrew text is welcome and is assured of a sympathetic reception. The writer himself gives a list of *Einwendungen* which might be raised against his theory and discusses each in detail. This almost seems to be an invitation to propose for solution other difficulties that might occur to a reader. The following are perhaps worth consideration.

1. It is commonly accepted among students of the Qumran texts that the Community established there had a calendar of their own which was solar and began each year on Wednesday, the fourth day of the week being that on which the sun was created.

2. They believed themselves to be living in the last days and were awaiting the coming of the Messianic Age. Presumably the Golden Age in their belief would be identical with the Messianic Age, but for this on the interpretation offered by the writer they would have had to wait over two thousand years. He says that the author of the scroll was living in the era of Aries and between that and the era of Aquarius (the Golden Age) lies the era of Pisces (the Silver Age). And to allow of a calculation he mentions: "Infolge der Präzession der Aequinoktien wandert der Frühlingspunkt ungefähr alle 2,200 Jahre ein Tierkreiszeichen rückwärts".

3. Line 1 speaks of "the beginning of the dominion of light". The sun is not mentioned by name but the phrase is explained as referring to the beginning of the sun's course at the vernal equinox. Then comes "when it retires to its allotted abode at the beginning of the watches of darkness", that is at the end of the day. This transition from the beginning of the sun's annual course to the ending of a day is unexpected. A transition from the beginning of the dominion of light at dawn to the disappearance of light at dusk would seem more natural.

LES CITATIONS DE L'ANCIEN TESTAMENT, ET SPÉCIALEMENT DES POÈMES DU SERVITEUR, DANS LES HYMNES DE QUMRAN

L'ÉTUDE des citations de l'Ancien Testament dans les écrits de Qumrân s'impose à plusieurs titres : elle nous fournit de précieux renseignements sur l'état du texte biblique et sur l'histoire de son interprétation; elle nous aide souvent à mieux comprendre le sens ou la portée de certains passages lacuneux ou obscurs contenus dans nos manuscrits; elle nous documente de façon précise sur les multiples éléments qui ont contribué à la synthèse théologique de chaque auteur; enfin elle peut à l'occasion nous éclairer sur la personnalité de ces auteurs et déceler de curieuses ressemblances ou de significatives divergences.

Dans le cas des *Hymnes*, ce considérable travail de recherche était déjà amorcé par les monographies de BAUMGARTEN-MANSOOR (1) et de WALLENSTEIN (2) et par les ouvrages de GASTER (3) et surtout de LICHT (4); cependant une recherche encore plus systématique s'imposait, bien que les résultats obtenus ne soient certainement pas encore complets ni définitifs. D'avance je m'excuse pour les erreurs ou les omissions que j'ai probablement commises.

Comme les limites d'un article ne permettent pas une étude, même très sommaire, de chaque citation, je suis obligé de me contenter d'une simple énumération. A plus forte raison ai-je dû me restreindre aux citations manifestes, sans mentionner les adaptations, les utilisations ou les allusions de toutes sortes, qui sont extrêmement nombreuses.

Pour permettre d'évaluer au premier coup d'œil l'étendue et la nature de chaque emprunt, les textes biblique et qumrânien sont

(1) *Journal of Biblical Literature*, 1955, n° 2, p. 115-124; 1955, n° 3, p. 188-195; 1956, n° 2, p. 107-113; 1957, n° 2, p. 139-148 (par MANSOOR seul).

(2) *Vetus Testamentum*, 1955, n° 3, p. 277-283; *Bulletin of the John Rylands Library*, volume 38, n° 1, p. 241-265; *The Nezer and the Submission in Suffering, Hymn from the Dead Sea Scrolls*, Leiden, 1957.

(3) *The Dead Sea Scriptures in English Translation*, New York, 1956.

(4) *The Thanksgiving Scroll*, Jérusalem, 1957 (en hébreu moderne).

donnés dans une traduction française *aussi littérale* et même *aussi servile* que possible; toutefois l'on n'a pas tenu compte des particularités orthographiques, ni de l'omission poétique de l'article, ni des menues divergences qui n'affectent pas le sens ('L et 'LHYM;'NY et 'NKY; LB et LBB; ṢDQ et ṢDQH, etc.).

Le texte adopté pour les *Hymnes* est celui de l'édition provisoire de SUKENIK, mais avec les compléments apportés dans *Biblica* (1958, nº 2, p. 139-155) et dans la *Revue de Qumrân* (nº 3, p. 425-430; nº 6, p. 267-276; nº 8, à paraître). Évidemment, les colonnes sont rétablies dans leur ordre réel, c'est-à-dire XIII à XVI, divers fragments, XVII et I à XII, fragments 5 et 1, XVIII, puis divers autres fragments. Mais les lacunes n'ont été comblées que si la restitution est vraiment probable. Le signe = placé entre deux références indique l'identité de leur contenu. Les pronoms ou adjectifs pourvus d'une majuscule se rapportent à Dieu.

Pour une raison de commodité, les citations qui peuvent provenir de plusieurs livres de l'Ancien Testament sont groupées dans une seconde partie; mais on a maintenu dans la première partie celles qui se réfèrent à divers passages du même livre.

Cette enquête ne s'étend pas à l'*Ecclésiastique*, qui ne figure pas dans les concordances hébraïques (5), ni aux ouvrages conservés uniquement en grec; toutefois les contacts découverts par hasard seront signalés à l'occasion.

I. — CITATIONS PRÉCISES DE L'ANCIEN TESTAMENT

Genèse

1, 16 : « Les deux grands luminaires, le grand luminaire pour la domination du jour » — I, 11 : « Dans leurs dominations les luminaires » — XII, 5 : « Le grand luminaire ».

1, 21 = VIII, 9 : « Tout oiseau d'aile ».

2, 7 : « Dieu modela l'homme, poussière du sol » — III, 20-21 : « Celui que Tu as modelé de la poussière ».

3, 19 : « D'elle (= la terre) tu as été pris, car tu (es) poussière et vers ('L) la poussière tu retourneras » — XII, 24; Fragment 2, 4 : « De la poussière j'ai été pris » — X, 12; XII, 31; Fragment 1, 4; Fragment 4, 11 : « Celui qui retourne vers (3 fois 'L, 1 fois L) sa poussière » — X, 4 : « A (L) la poussière son retour ».

3, 24 : « Les chérubins et la flamme de l'épée tournoyante » — VIII, 12 : « Les esprits de sainteté et la flamme du feu tournoyant ».

(5) D'ailleurs M. MANFRED R. LEHMANN me permet d'annoncer qu'il prépare un travail d'ensemble sur les rapports entre l'*Ecclésiastique* et les textes de Qumrân.

9, 12 (plutôt qu'Isaïe 51, 9) = XIV, 6 = VI, 11 : « Pour les générations de l'éternité » — I, 18 : « Les générations de l'éternité » — I, 16 : « Les générations de la perpétuité ».

13, 10 : « Arrosé... comme un jardin » — VIII, 4-5 : « Un arrosage de jardin ».

18, 27 = X, 5 : « Et moi (je suis) poussière et cendre ».

20, 6 : « Et Je t'ai empêché de pécher envers Moi » — XVII, 22 : « [Tu] l'[em]pêches de pécher envers Toi » — XVII, 23 : « [ ] Ton serviteur de pécher envers Toi ».

21, 33 = VII, 31 : « Dieu éternel ».

42, 21 = XV, 16 : « La détresse de son âme » — V, 12 : « La détresse de mon âme ».

45, 8 : « Et Il a fait de moi (+ L) un père pour Pharaon » — VII, 20 : « Et Tu as fait de moi un père pour les enfants de la faveur ».

Exode

6, 12 : « Incirconcis de lèvres » — II, 7 : « L'incir[concision de] mes lèvres » — II, 18 : « L'incirconcision de la lèvre ».

15, 10 = VIII, 19 : « Comme du plomb dans les eaux formidables ».

15, 11 : « Qui (est) comme Toi parmi les (êtres) divins, Yahwèh, qui (est) comme Toi (KMKH)? » — VII, 28 : « Qui (est) comme Toi parmi les (êtres) divins, mon Seigneur, et qui (est) comme Ta vérité (K'MTKH)? ».

17, 6 = XVIII, 10 : « Se tenant devant Toi ».

19, 18 : « Comme la fumée ('SN) de la fournaise » — IX, 5 : « Comme la fumée ('S B) dans la fournaise ».

21, 8 = V, 5 : « Un peuple étranger ».

34, 7 (6) : « Portant (= pardonnant) la perversion, la faute et le péché » — XVI, 16 : « Portant la faute [ ] » — XVII, 12 : « [Portant] la perversion et le péché ».

Lévitique

13, 51 : « Une pernicieuse (MM'RT) de plaie » — V, 28 : « Une plaie pernicieuse (NM'R) ».

Nombres

1, 50 : « Eux (= les lévites) le (= le tabernacle) serviront » — XV, 24 : « Eux (= les membres de la communauté) Te serviront ».

(6) La citation pourrait provenir aussi des *Nombres* 14, 18, quoique le dernier terme ne figure alors que dans la *Septante; Isaïe* 53, 13 (Poèmes du Serviteur) emploie une expression assez semblable, mais ce n'est certainement pas à elle que se réfère l'auteur des *Hymnes*, puisqu'il a soin en XVII, 12 d'introduire sa citation en évoquant Moïse : « [Selon ce que] Tu as [par]lé par l'intermédiaire de Moïse ».

4, 27 : « Pour toute leur charge et pour tout leur service » — I, 12 : « Pour leur charge... et... pour leur service ».

5, 14 ou 30 = II, 15 : « Un esprit de jalousie ».

11, 12 : « Porte-le sur ton giron, comme le nourricier porte un bébé » — VII, 21-22 : « Sur le giron de ses nourriciers » — IX, 36 : « Comme le nourricier sur (son) giron ».

14, 41 : « Ceux qui transgressent la parole (PY) de Yahwèh » — IV, 27 : « Ceux qui transgressent Ta parole (PYKH) ».

23, 24 : « Comme un lion (LBY')... comme un lion ('RY)... il boira le sang des tués » — V, 7 : « Des lions (LBY'YM)... des lions ('RYWT)... buvant le sa[ng] des guerriers ».

30, 11 : « Etre liée sur son âme par un serment » — XIV, 17 : « Par un serment j'ai décidé sur mon âme ».

35, 31 : « Vous ne prendrez pas de rançon pour l'âme d'un... impie » — XV, 24 : « Tu (= Dieu) ne prendras pas de rançon pour les forfaits de l'impiété ».

Deutéronome

6, 5 : « Tu aimeras Yahwèh ton Dieu dans tout ton cœur et dans toute ton âme » — XIV, 26 : « Je T'ai aimé généreusement et dans tout [mon] cœur » — XV, 10 : « Je T'ai aimé dans la générosité, dans tout le cœur et dans toute l'âme ».

6, 6-7 : « Ces paroles... sur ton cœur et tu les inculqueras » — IV, 10 : « Ta loi que Tu as inculquée dans mon cœur ».

8, 15 = VIII, 23 : « Le rocher de granit ».

11, 25 : « Votre Dieu mettra votre crainte sur la face de tout le pays » — IV, 26 : « Tu as mis leur (= de mes disciples) crainte sur Ton peuple ».

13, 6 : « La voie que Yahwèh ton Dieu t'a prescrite pour y marcher » — VI, 20 : « Toi, Dieu, Tu leur as prescrit... dans la voie... [pour] y [marcher] ».

13, 7 : « Ceux qui (sont) selon ton (= de chaque Israélite) âme » — IV, 21 : « Ceux qui (sont) selon Ton (= de Dieu) âme ».

13, 15 ou 17, 4 : « Voici (la) vérité, stable (NKWN) (est) la parole » — IX, 32 : « Dans la vérité stable (NKWN au masculin, bien que « vérité » soit féminin) ».

17, 20 : « Pour ne pas s'écarter de la prescription » — XV, 11 : « [Pour ne pas] s'écarter de tout ce que Tu as prescrit ».

28, 46 : « Ils deviendront... un signe et un prodige... jusqu'à l'éternité » — XIII, 19 (SUKENIK : XIII, 16) : « Il deviendra [un signe pour] l'éternité et un prodige (pour) les générations » — XV, 20 : « Pour devenir un signe et un prodi[ge jusqu'à] l'éternité ».

29, 17 = IV, 14 : « Une racine produisant poison et absinthe ».

29, 18 (référence assurée par la *Règle de la Communauté* II,

14) : « L'obstination de mon cœur » — IV, 15 : « L'obstination de leur cœur ».

31, 21 : « Car J'ai connu sa (= du peuple) tendance, ce qu'il agit (ʿŚH) » — VII, 13 : « Car, Toi, Tu as connu toute tendance d'action (MʿŚH) ».

32, 4 = VI, 7 : « Sans perversité ».

32, 22 : « Le feu... a flambé jusqu'au Sheol le (plus) profond... et il a embrasé les fondements des montagnes » — XVII, 13 : « [ ] les fondements des montagnes et le feu a [flambé] dans le Sheol le (plus) profond ».

32, 24 (plutôt que Michée 7, 17) = V, 27 : « Les rampants de la poussière ».

32, 33 = V, 10 = V, 27 : « Venin de dragons ».

Samuel

1 Sam. 1, 20 : « Le déroulement des jours » — XII, 5 : « Le déroulement du jour ».

1 Sam., 2, 3 = I, 26 = XII, 10 = Fragment 3, 12 = Fragment 4, 15 : « Le Dieu des connaissances ».

1 Sam. 7, 3 : « Ceux qui reviennent vers Yahwèh » — XVI, 17 : « Ceux qui reviennent vers Toi ».

1 Sam. 12, 22 : « Yahwèh a entrepris de faire de vous un peuple pour Lui » — XVI, 8 : « Tu as entrepris de faire [ ] ».

1 Sam. 12, 24 : « Vous Le servirez dans la vérité (BʾMT), dans tout votre cœur » — XVI, 7 : « Pour Te servir dans la vérité (BʾMT) et un cœur parfait » — XVII, 14 : « Pour ceux qui Te servent dans la sincérité (BʾMWNH).

1 Sam. 25, 29 = II, 20 : « Dans l'écrin de la vie ».

2 Sam. 7, 22 (= *1 Chroniques* 17, 20) = VII, 32 = X, 9 : « (Il) n'(y a) rien... excepté Toi ».

2 Sam. 22, 2-3 : « Mon rocher, mon bastion... je serai à l'abri en Lui... ma citadelle, mon refuge » — IX, 28-29 : « Mon refuge, ma citadelle, le rocher de ma force et mon bastion, en Toi je serai à l'abri ».

2 Sam. 22, 5-6 : « Les flots de la mort m'ont environné (ʾPPW)... les tourments du Sheol » — VIII, 31 : « Les flots se sont épuisés (WYTʿWPPW) sur moi » — III, 8-9 : « Les flots de la mort... les flots de la mort... les tourments du Sheol » — IX, 4 : « Les flots de la mort et du Sheol ».

2 Sam. 22, 14 (= *Psaume* 18, 14) : « Yahwèh tonnera et le Très-haut donnera de la voix » — III, 34-35 : « Dieu tonnera... l(es) armée(s) des cieux donneront de la voix ».

Rois

1 R. 8, 13 (= *2 Chroniques* 6, 2) : « Séjour pour Ta résidence (pendant) les éternités » — XVIII, 29 : « Séjour d'éternité ».

1 R. 8, 32 : « Pour déclarer coupable le coupable... et pour déclarer juste le juste » — Fragment 5, 13 : « Pour déclarer ju[ste] le juste et pour déclarer cou[pable le coupable] (7) ».

1 R. 8, 43 (= *2 Chroniques* 6, 33) : « Afin que tous les peuples de la terre connaissent » — IV, 32 : « Afin que toutes Ses œuvres connaissent ».

2 R. 4, 33 : « Il ferma la porte derrière eux deux (B'D ŠNYHM) » — V, 14 : « Tu as fermé leurs dents (B'D ŠNYHM) ».

2 R. 19, 3 (= *Isaïe* 37, 3) : « Car les enfants sont venus jusqu'à l'orifice et la force (WKWḤ) » — III, 8 : « Car les enfants sont venus jusqu'aux orifices de la mort (Y MWT : W et Y,K et M,Ḥ et T se confondent facilement) ».

Chroniques

1 Chr. 21, 12 : « L'épée de Yahwèh » — VI, 29 : « L'épée de Dieu ».

2 Chr. 6, 29 : « Son infection et sa maladie » — IX, 6 : « De maladie en infection ».

2 Chr. 19, 9 : « Dans la sincérité et dans un cœur parfait » — XVI, 17 : « Dans la sincérité et un cœur parfait ».

2 Chr. 29, 6 : « Nos pères ont prévariqué » — IV, 34 : « La prévarication de mes pères ».

2 Chr. 32, 13 = IV, 26 : « Pour tous les peuples des pays ».

Esdras

9, 14 : « Jusqu'à la destruction sans reste ni rescapage » — VI, 32 : « [Pas de res]capage... à la destruction.... et pas de r[este] » — III, 28 : « Sans rescapé » — VI, 3 : « Destruction sans [ ] ».

10, 2 = III, 20 = VI, 6 = Fragment 1, 7 (et 11-12?) : « Il y a de l'espérance pour » — IX, 14 : « Il y a de l'espérance dans ».

Néhémie

9, 25 : « Dans Ta grande (GDWL) bonté » — X, 16 : « Dans la grandeur (GDWL) de Ta bonté ».

Isaïe

2, 22 : « En quoi (BMH) a-t-il été considéré, lui (= l'homme)? » — III, 24 : « Pour qui (LMY) ai-je été considéré? ».

5, 8 = III, 30 : « Jusqu'à disparition ».

5, 12 : « Harpe et cithare, tambourin et flûte » — XI, 23 : « La harpe des victoires, la cithare de la jo[ie, le tambourin de l'allé]gresse et la flûte de la louange ».

(7) Lecture pratiquement certaine, bien qu'elle soit très déformée dans l'édition provisoire de SUKENIK.

6, 3 : « Sa gloire (est) la plénitude de toute la terre » — XVI, 3 : « Ta [gl]oire (est) la plénitude de t[oute la terre] ».

7, 23 : « En épine et en broussaille » — VIII, 25 : « En épine et broussaille ».

8, 14 : « Il deviendra... un piège » — II, 8 : « Je suis devenu un piège ».

9, 5 : « Merveilleux conseiller, Dieu puissant » — III, 10 : « Merveilleux conseiller avec sa puissance (8) ».

10, 20 : « Il s'appuiera sur Yahwèh... dans la fidélité » — X, 17 : « Je me suis appuyé dans Ta fidélité ».

11, 2 : « Se posera (WNḤH) sur lui... l'esprit de conseil et de puissance, l'esprit de connaissance » — XIV, 25 : « Tu m'as gratifié (ḤNWTNY) de l'esprit de connaissance » — Fragment 2, 9 combiné avec fragment 8, 4 : « L'esprit de conseil ».

13, 4 : « La voix du tumulte... d'un peuple nombreux; la voix de la clameur des royaumes, des nations rassemblées » — III, 13 : « La voix du tumulte » — VI, 7 : « Sur le tumulte du peuple et sur la clameur des royaumes lors de leur rassemblement ».

13, 11 : « Je châtierai... sur les impies leur perversion » — XIV, 24 : « Châtiant la perversion des impies ».

16, 5 : « Accourant (à) la justice » — V, 21-22 : « Accourus (à) la justice ».

16, 11 : « Mes entrailles... frémissent comme une harpe, mon intérieur (QRBY, qui pourrait aussi signifier « ma lutte »)... » — V, 29-30 : « Ils ont fait frémir (= ils ont orchestré) sur la harpe mon conflit (RYBY) ».

17, 11 = V, 28 = VIII, 28 : « Douleur incurable ».

17, 12 : « Ils mugiront comme le mugissement (KHMWT) des mers » — II, 12 : « Ils ont mugi comme les tempêtes des mers » — III, 15 : « Dans le mugissement (BHMWT) des mers » — III, 32 : « Ils ont mugi... dans le mugissement (BHMWN) des flots ».

19, 8 = V, 8 : « Ceux qui étendent le filet sur la face des eaux » — III, 26 : « Les lacets... se sont étendus... et le filet... sur la face des eaux ».

19, 11 = Fragment 7, 10 : « Les rois d'autrefois ».

19, 14 = VI, 23 = VII, 5 : « Un esprit de vertige ».

21, 3 : « Les transes m'ont saisi, comme les transes d'une accouchée » — V, 30-31 : « [Elles m'ont saisi] et les convulsions comme les transes d'une accouchée ».

26, 3 = I, 35 = II, 9 = II, 36 : « Un caractère soutenu » — XVIII, 13 : « Le caractère que Tu as soutenu ».

26, 17 = III, 9 : « La (femme) enceinte... dans ses convulsions ».

(8) Ou « peuple de Sa puissance », selon OTTO BETZ, dans *New Testament Studies*, volume 5, n° 1, October 1958, p. 67-74.

26, 19 : « Les habitants (šKNY) de la poussière » — III, 13 : « Les habitants (YWšBY) de la poussière ».

27, 11 : « Non un peuple intelligent » — II, 19 : « Un peuple non intelligent ».

28, 11 : « Avec une lèvre bégayante et avec une langue étrangère il parle à ('L) ce peuple » — IV, 16 : « Avec une lèvre bégayante et une langue étrangère ils parlent à (L) Ton peuple » — II, 18-19 : « La lèvre incirconcise et la langue étrangère d'un (L) peuple... ».

28, 15 : « Le fléau inondateur, quand il passera (KY [Y]'BR), n'y pénétrera pas (L') » — VI, 35 : « Quand passera (B'BWR) le fléau inondateur, il ne pénétrera point (BL) ».

28, 16-17 : « Je pose comme fondation (YSD)... une pierre de choix... et Je place (WŚMTY) le jugement comme un cordeau et la justice comme un fil à plomb » — VI, 26 : « Tu places (TŚYM) le fondement ([Y]SWD)... sur le cordeau du jugement et le fil à plomb de [ ]... des pierres de choix » — III, 27 : « Le cordeau sur le jugement » — VIII, 21-22 : « Sur le cordeau exact... sur le fil à plomb ».

30, 10 : « Aux voyants... des (choses) sincères » — II, 15 : « A tous les voyants de (choses) sincères ».

30, 26 : « La lumière... sept fois plus » — VII, 24 : « dans la lu[mière] sept fois plus ».

30, 26 = II, 5 : « La blessure de son coup » — IX, 27 : « [La bles]-sure de mon coup ».

30, 30 : « Un ouragan et un orage » — II, 27 : « Un ouragan d'orage ».

32, 6 : « La boisson (à) l'assoiffé » — IV, 11 : « La boisson de la connaissance (aux) assoiffés ».

32, 17 = VI, 19 : « L'œuvre de la justice ».

33, 15 : « Il bouche son oreille pour ne pas entendre (MŠM') les meurtres, il ferme ses yeux pour ne pas voir (MR'WT) le mal » — VII, 2-3 : « Mes yeux ont été aveuglés de voir (MR'WT) le mal, mes oreilles d'entendre (MŠMW') les meurtres ».

34, 1 = XIII, 12 (SUKENIK, XIII, 9) : « La terre... et toutes ses productions ».

34, 9 : « Ses torrents en poix » — III, 31 : « En torrents de poix ».

34, 10 = VII, 31-32 : « A perpétuité de perpétuités ».

35, 4 : « Aux cœurs inconstants » — II, 9 : « A tous les cœurs inconstants ».

35, 7 ou 49, 10 : « Des jaillissements d'eaux » — VIII, 4 = VIII, 16 : « Un jaillissement d'eaux ».

35, 8-9 : « La voie de la sainteté... l'impur n'y passera pas (L' Y'BRNW)... et la bête rapace (PRYṢ) » — VI, 20-21 : « Dans la voie de la sa[inteté...] l'impur et le brigand (PRYṢ) n'y passeront (Y'BRNH, comme en *1 Q Isaïe*[a]) point (BL) ».

35, 10 ou 51, 11 ou 61, 7 = XVIII, 15 = Fragment 7, 5 : « Joie éternelle ».

35, 10 ou 51, 11 = XI, 26 : « Affliction et gémissement ».

38, 13 : « Comme un lion, ainsi Il brise tous mes os » — V, 7 : « Des lions brisant l(es) os des puissants ».

40, 24 = VIII, 23 : « Dans la terre leur tronc ».

41, 11-12 : « Les hommes ('NŠY) en conflit (contre) Toi... les hommes en guerre (contre) Toi » — VII, 22-23 : « Les hommes en guerre (contre) moi et les fauteurs (B'LY) de conflit (contre) moi ».

41, 12 ou 29 (selon *1 Q Isaïe*[a]) — Fragment 3, 10 : « Rien et néant ».

41, 14 : « Le vermisseau de Jacob, les misérables d'Israël » — VI, 34 = XI, 12 : « Le vermisseau des (= parmi les) misérables ».

41, 18 = VIII, 4 : « Une terre aride ».

42, 13 : « Il excite (Y'YR) l'indignation » — IX, 3 : « Il excite (Y'WRR) l'indignation ».

43, 7 : « Pour Ma gloire... Je l'ai fait » — X, 12 = Fragment 2, 5 : « Pour Ta gloire Tu as fait » — XVIII, 21 : « Pour Toi Tu as fait ces (choses) ».

43, 16 : « Dans les eaux... un sentier » — VI, 24 : « Un sentier... sur la face des eaux ».

44, 3 : « Des flots sur l'aridité » — VIII, 4 : « Des flots dans l'aridité ».

45, 17 : « Le salut (TŠW'T) des éternités » — XV, 16 : « Le salut (YŠW'T) de l'éternité ».

45, 17 : « Jusqu'aux éternités de toujours » — XIII, 4 (SUKENIK, Fragment 17, 4) = XIII, 16 (SUKENIK, XIII, 13) = XVII, 28 = I, 8 = I, 31 = VII, 31 = XI, 25 = Fragment 23, 2 : « Pour les éternités de toujours ».

45, 23 (plutôt que 55, 11) : « La parole et elle ne reviendra pas » — XIII, 21 et 22 (SUKENIK, XIII, 18 et 19) : « Ta parole ne reviendra pas en arrière ».

46, 4 = IV, 30 = IX, 34 : « Et jusqu'à la vieillesse ».

46, 9 : « Et il n'(y a) pas (de Dieu) comme Moi » — III, 36 : « Et il n'(y a) pas (de Dieu) comme Lui ».

48, 6-7 : « Des (choses) nouvelles... ont été créées » — XIII, 14-15 (SUKENIK, XIII, 11-12) : « Pour créer des (choses) nouvelles ».

48, 10 : « Le creuset du malheur ('NY) » — I, 22 : « Le creuset de la perversion (H'WWN) ».

48, 11 : « (C'est) pour Moi (que) Je fais (cela)... et Ma gloire... » — VI, 10 : « (C'est) pour Ta gloire et pour Toi (que) [Tu m'as] fait ».

48, 17 : « Moi, Yahwèh, ton Dieu, qui t'enseigne pour (ton) bien, qui te conduit (MDRYKK, mais MDRKYK en *1 Q Isaïe*[b]) » — VI, 20 : « Toi, Dieu, Tu leur as prescrit pour (leur) bien (de sortir) hors de leurs voies (MDRKYHM) ».

48, 20 = XI, 26 : « Dans une voix d'allégresse ».

49, 4 : « Pour le néant et le vide » — VII, 32 : « L'homme de néant et le maître de vide ».

49, 15 : « Est-ce que la femme oublie son bébé, de combler d'affection (MRḤM) le fils de son sein » — IX, 36 : « Tu exultes... comme une (femme) remplie d'affection (MRḤMT) sur son bébé ».

50, 3 : « Je revêts les cieux de (couleurs) sombres » — V, 31 : « Je me suis revêtu de (couleurs) sombres ».

50, 4 = VIII, 36 : « Une langue d'instructions » — VII, 10 : « Et ma langue selon Tes instructions ».

50, 4 : « Pour encourager l'épuisé ('T Y'P), Il suscite la parole » — VIII, 36 : « Pour encourager l'épuisé (L''P) (9) (par) la parole ».

51, 7 : « Ne soyez pas effrayés (ṬḤTW) par leurs outrages » — II, 35 : « Tu ne m'as pas laissé effrayer (HḤTWTNY) parmi leurs outrages ».

52, 1 = VI, 20 : « L'incirconcis et l'impur ».

52, 7 : « L'annonciateur du bonheur (ṬWB) » — XVIII, 14 : « L'annonciateur [ ] Ta bonté (ṬWBKH) ».

53, 3 : « Nous ne l'avons pas considéré » — IV, 8 = IV, 23 : « Ils ne me considèrent pas ».

54, 17 : « Tu (féminin) feras condamner en jugement » — VII, 12 : « Tu (masculin) feras condamner en jugement ».

56, 1 : « Mon salut (YŠW'TY) est proche... pour se révéler » — V, 11-12 : « Le temps (où) Ton salut (YŠ'KH) (va) se révéler ».

56, 4 ou 6 : « Ceux qui sont forts dans Mon alliance » — II, 28 : « Mon âme a été forte dans Ton alliance » — IV, 39 : « Je me montrerai fort dans Ton alliance » — XVIII, 9 : « Se montrant fort dans Ton alliance ».

56, 9 : « Venez manger, toutes les bêtes (qui êtes) dans la forêt » — VIII, 8 : « Se repaîtront toutes [les bêtes de] la forêt ».

57, 20 : « Ses eaux ont éjecté vase et limon » — II, 12-13 : « Leurs vagues éjecteront vase et limon » — III, 32 : « Éjectant la vase » — VIII, 15 : « Ils ont éjecté... leur vase ».

59, 5 : « (L'œuf) couvé fait éclore une vipère » — II, 27-28 : « Par (leurs) couvées ils font éclore une vipère ».

59, 14 : « La justice se tient au loin » — IX, 5-6 : « [ ] s'est tenu pour moi au loin ».

59, 20 = XIV, 24 = VI, 6 : « Pour les convertis de la faute » — II, 8-9 : « Pour tous les convertis de la faute ».

60, 13 (plutôt que 41, 19) : « La gloire du Liban... pin(s), platanes(s) et cyprès ensemble (YḤDW) » — VIII, 5 : « Une plantation de pin(s) et de platane(s) ainsi que de cyprès ensemble (YḤD) pour Ta gloire ».

(9) Double aramaïsme : l'accusatif est indiqué par L au lieu de 'T et le verbe 'YP (au lieu de Y'P) est écrit au participe avec un *alef*.

60, 17 : « Je ferai (de) ta visite une paix » — I, 17 : « La visite de leur paix ».

60, 20 (plutôt que 60, 19) : « Car Yahwèh sera pour toi comme une lumière (L'WR) éternelle » — VII, 25 : « Car Tu (es) pour moi comme une illumination (LM'WR) [éter]nelle » — XII, 15 : « Comme une lumière (L'WR) ét[ernelle] ».

60, 21 : « Pour l'éternité... le rejeton de Ma plantation » — VI, 15 : « Pour faire pousser un rejeton aux rameaux de la plantation d'éternité » — VIII, 6 : « Pour faire épanouir un rejeton à la plantation d'éternité ».

61, 1 = XVIII, 14 : « Pour annoncer aux miséreux ».

62, 8, selon *1 Q Isaïe*^{b} : « Par Sa dextre vigoureuse » — XVII, 18 : « Ta dextre vigoureuse » — XVIII, 7 : « Par Ta dextre vigoureuse ».

62, 9 : « Ils le mangeront et ils loueront » — IX, 41 (SUKENIK, IX, 40) : « Ils mangeront et ils louer[ont] ».

62, 10 : « Dressez (HRYMW) un étendard » — VI, 34 : « Ils ont dressé (HRYMW)... un étendard ».

63, 7 : « Selon Ses tendresses et selon l'abondance de Ses faveurs » — I, 31-32 : « Dans Tes tendresses et la grandeur de Tes faveurs ».

63, 9 = I, 15 : « Tous les jours de l'éternité ».

63, 15 : « L'habitacle de Ta sainteté » — III, 34 : « L'habitacle de Sa sainteté ».

63, 15 : « La foule de... Tes tendresses » — XV, 16 = IV, 36 = IV, 37 = VII, 30 = VII, 35 = IX, 8 = X, 21 : « La foule de Tes tendresses » — IX, 34 : « La foule des [ten]dresses ».

63, 16 (plutôt que 64, 7) : « Car Tu (es) notre père » — IX, 35 : « Car Tu (es) un père ».

63, 16 : « Car Abraham ('BRHM) ne nous a pas connus » — IX, 34-35 : « Car mon père ('BY) ne m'a pas connu ».

64, 7 : « Nous (sommes) l'argile et Tu (es) notre modeleur (YṢRNW) » — I, 21 = III, 23-24 = IV, 29 = XI, 3 = XII, 26 = XII, 32 = XVIII, 12 = Fragment 1, 8 = Fragment 11, 7 : « Le modelage d'argile ».

65, 2 : « Ceux qui marchent (dans) la route (qui) n'(est) pas bonne » — XV, 18 : « Ils ont marché dans la route (qui) n'(est) pas bonne ».

66, 2 (selon *1 Q Isaïe*^{a}) : « Les esprits abattus » — XVIII, 15 : « Les esprits [ab]attus ».

66, 7 : « Et elle libérera un (enfant) mâle » — III, 9 : « Elle libérera un (enfant) mâle ».

66, 12 : « Comme un fleuve... inondant » — VIII, 14-15 : « Des fleuves inondants ».

66, 14 : « Et votre cœur se réjouira » — X, 30 : « [Et] mon cœur se réjouira ».

66, 24 : « Une répulsion pour toute chair » — XIII, 19 (SUKENIK, XIII, 16) : « Une répul[sion pour toute] chair ».

Jérémie

4, 19 : « Consterné (est) pour moi (LY) mon cœur » — V, 31 : « Mon cœur a été consterné à mon sujet ('LY) » — VII, 5 = Fragment 4, 13 : « Mon cœur a été consterné ».

5, 24 : « Celui qui donne averse et pluie » — VIII, 16 : « Tu as mis dans ma bouche comme une pluie d'averse ».

6, 10 : « Leur oreille (est) incirconcise » — XVIII, 20 : « A l'incirconcis d'oreille ».

10, 13 ou 51, 16 = III, 14 : « Le mugissement des eaux ».

10, 23 : « J'ai su... que n'(appartient) pas à l'homme ('DM) sa voie, ni à l'homme ('YŠ) qui marche (d')affermir sa démarche » — IV, 30 : « J'ai su que n'(appartient) pas à l'humain ('NWŠ) la justice » — XV, 12-13 : « [ ] l'homme ('DM) sa voie et l'humain ('NWŠ) n'est pas capable d'affermir sa démarche » — XV, 21 : « Comment pourra-t-il affermir sa démarche? ».

12, 3 : « Réserve-les (HQDŠM) pour le jour du massacre » — XV, 17 : « Tu les as réservés (HQDŠTM) pour le jour du massacre ».

13, 21 = III, 7 : « Tout comme la femme (à) l'enfantement ».

14, 22 = XVI, 9 : « Car (c'est) Toi (qui) as fait (+ 'T) tout cela » — X, 12 = Fragment 2, 5 : « Tu as fait (— 'T) tout cela ».

15, 16 : « Pour la liesse et pour la joie de mon cœur » — IX, 24 : « Pour la joie et la liesse ».

16, 16 : « A des pêcheurs nombreux... à de nombreux chasseurs » — V, 8 : « Avec des pêcheurs nombreux... et des chasseurs ».

17, 6 : « Et il sera comme le genévrier dans la steppe... et il habitera des (lieux) torrides (ḤRRYM), dans le désert, terre de saline » — VIII, 24 : « Il sera comme le gené[vrier dans la steppe]... comme des orties (ḤRLYM) dans une saline ».

17, 8 : « Sur ('L) le courant (d'eau) il enverra ses racines » — VIII, 7 : « Au (L) courant (d'eau) ils enverront leurs racines » — VIII, 10 : « Vers ('L) le courant (d'eau) ils n'enverront pas de racine ».

20, 9 : « Comme un feu brûlant (B'RT) contenu dans mes os » — VIII, 30 : « Comme un feu brûlant (BW'R) contenu dans [mes os] » — VI, 18 : « Pour un feu brûlant (BW'RT) dans... » .

20, 13 (mieux que 2, 34 ou *Psaume* 72, 13) : « Il a délivré (ḤṢYL 'T) l'âme du pauvre ('BYWN) » — II, 32 : « T[u] as racheté (PDYT[H]) l'âme du pauvre ('BYWN) » — V, 13 : « Et Tu as délivré (WTṢL) l'âme du miséreux ('NY) » — V, 18 : « Tu as libéré (PLṬTH) l'âme du pauvre ('BYWN) » — III, 25 : « L'âme du pauvre ('BYWN) ».

23, 20 ou 30, 24 : « Les desseins de Son cœur » — IV, 21 = X, 1 : « Le dessein de Ton cœur ».

31, 11 = II, 35 : « Hors de la main du plus fort que lui ».

31, 13 : « Et Je les consolerai... de leur affliction » — XI, 32 : « Et dans mon affliction Tu m'as consolé ».

31, 36 : « La postérité d'Israël cesserait d'être (MHYWT) une nation devant Moi tous les jours » — XVII, 14 : « [Pour que] leur postérité [s]oit (LHYWT) devant Toi tous les jours ».

32, 17 : « Toi (Tu) as fait... la terre dans Ta force » — I, 13 : « Toi (Tu) as créé la terre dans Ta force ».

32, 19 : « Grand (en) projet(s) et riche (en) exploit(s) » — XVI, 8 : « Gran[d en pro]jet(s) et ri[che] (en) exploit(s) » — I, 5 : « Grand (en) projet(s) [ ] ».

32, 23 : « Tout ce que Tu leur as prescrit... ils ne (l') ont pas fait ('św) » — XV, 18-19 : « Ils ne se sont pas complu (RṢW) en tout ce que Tu as prescrit ».

38, 22 : « Ton pied (au singulier) se sont enfoncés (HṬB'W; Septante : ils enfonceront tes pieds) dans la boue » — VII, 2 : « Et mon pied s'est enfoncé (WṬṬB') dans la boue ».

47, 2 : « Et ils deviendront (WHYW) un torrent inondant » — VIII, 17 : « Au point qu'ils deviendront (WYHYW) un torrent inondant ».

47, 6 : « Épée..., rentre à ('L) ton fourreau » — V, 14-15 : « Tu as fait rentrer leur langue comme une épée au ('L) fourreau ».

49, 11 : « Abandonne tes orphelins, Moi je (les) ferai vivre » — V, 20 : « Tu n'as pas abandonné l'orphelin ».

50, 25 : « Il a fait sortir les instruments de Sa furie » — VI, 31 : « Pour faire sortir les instruments des guerres ».

51, 55 : « Leurs vagues mugiront comme les grandes eaux, (quand) se produit le tumulte de leur voix » — II, 27 : « Comme le mugissement des grandes eaux (est) le tumulte de leur voix ».

Ézéchiel

3, 21 : « De ne pas pécher » — XIV, 17 : « De ne pas pécher envers Toi ».

7, 17 ou 21, 12 : « Tous les genoux s'en iront (en) eaux » — IV, 33-34 = VIII, 34 : « Mes genoux s'en allèrent comme des eaux ».

11, 19 ou 36, 26 = XVIII, 26 : « Le cœur de pierre ».

12, 13 ou 17, 20 : « Il sera capturé dans mon filet » — IV, 12 : « Pour être capturés dans leurs filets ».

13, 9 : « Les prophètes... qui prédisent le mensonge dans le conseil de Mon peuple » — IV, 16 : « Les prophètes de mensonge » — Fragment 9, 10 : « Dans le conseil de Ton peuple ».

14, 3 : « Ils ont élevé leurs ordures... et ils ont placé (NTNW) l'embûche de leur perversion devant (NKḤ) leurs faces; vais-Je Me laisser chercher par eux? » — IV, 15 : « Ils T'ont cherché dans les ordures et ils ont mis (ŚMW) l'embûche de leur perversion devant (LNGD) leurs faces ».

14, 5 : « Afin de capturer... dans leur cœur ceux qui se sont éloignés de Moi » — IV, 19 : « Afin que soient capturés dans leurs projets ceux qui se sont éloignés de Ton alliance ».

16, 38 = Fragment 3, 17 : « Courroux et indignation ».

16, 41 (et 8 autres fois) : « Ils ont fait sur toi des jugements aux yeux de ... » — XV, 19-20 : « Pour faire sur eux de grands jugements aux yeux de... ».

16, 49 : « La prospérité et la tranquillité » — XII, 2 : [La tran]-quillité et la prospérité ».

21, 3 : « ...le feu et il dévorera en toi tout arbre vert et tout arbre sec » — III, 29-30 : « Comme un feu dévorant en... tout arbre, vert et sec » — VIII, 18-19 : « [ ] vert et sec ».

30, 18 : « Et l'orgueil de sa force (ʿzh) sera éliminé » — VIII, 32 : « Mon assurance (mʿwzy) a été éliminée ».

31, 14 = VIII, 6 = VIII, 9 : « Tous les arbres des eaux ».

31, 14 ou 16 : « Tous les buveurs d'eaux (= les arbres) » — III, 30 : « Tous leurs buveurs (= leurs arbres) ».

35, 11 : « Selon ta colère et selon ton indignation » — V, 23 : « Indignation et colère ».

36, 23 ou 36; 37, 28; 39, 7 : « Et les nations connaîtront que Je suis Yahwèh » — VI, 12 : « Et toutes les nations connaîtront Ta vérité ».

44, 15 : « Et ils se tiendront devant Moi » — IV, 21 : « Ils se tiendront devant Toi ».

Daniel

6, 23 (araméen) : « Il a fermé la gueule des lions » — V, 9 : « Et Tu as fermé la gueule des lionceaux ».

9, 7 : « A Toi, mon Seigneur, la justice » — XI, 18 : « A Toi la justice ».

9, 9 : « Les tendresses et les pardons » — VI, 9 : « La foule des tendresses et l'abondance du pardon » — IX, 34 : « L'abondance des pardons et la foule des tendresses ».

9, 13 : « Pour rendre instruit dans Ta vérité » — VII, 26 : « Tu m'as rendu instruit dans Ta vérité ».

10, 8 = V, 32 : « Et l'éclat de mon (visage) s'est changé... en abattement ».

Osée

4, 14 : « Un peuple (qui) n'a pas d'intelligence (l' ybyn) sera ruiné » — II, 19 : « Un peuple sans intelligence (l' bynwt), pour se ruiner » — IV, 7 : « Ils se sont ruinés sans intelligence (bl' bynh) ».

6, 3 = IV, 6 : « Comme une aurore certaine ».

10, 8 : « L'épine et la ronce sont montées (yʿlh) » — VIII, 25 : « Sont montées (yʿl) l'épine et la ronce ».

14, 3 (Septante et Peshitto) : « Le fruit de nos lèvres » — I, 28 : « Le fruit des lèvres » (signalé par LICHT et par GASTER).

14, 5 : « Ceux qui aiment (avec) générosité » — XIV, 26 : « Et je T'ai aimé (avec) générosité » — XV, 10 : « Et je T'ai aimé avec générosité ».

14, 6 : « Et il a frappé ses racines » — VIII, 23 : « Ses racines frapperont ».

Amos

2, 14 : « Le refuge disparaîtra... et le vaillant... » — VI, 33 : « Pour tous les vaillants guerriers pas de refuge ».

7, 4 : « Et elle a dévoré le grand abîme » — III, 31-32 : « Et elle a dévoré jusqu'au grand abîme ».

Jonas

1, 15 : « La mer a contenu sa furie » — VI, 22-23 : « La furie des mers ».

2, 4 (plutôt que *Psaume* 42, 8) : « Tous Tes flots et Tes vagues ont passé sur moi (ʿLY) » — VI, 23 : « Leurs vagues et tous leurs flots ont mugi contre moi (ʿLY) ».

2, 7 : « Tu as fait remonter hors de la fosse ma vie » — V, 6 : « Tu as aidé (à remonter) hors de la fosse ma vie ».

Michée

1, 4 : « Les montages se fondront... comme la cire devant le feu, comme les eaux écoulées sur une pente » — IV, 33-34 : « Mon cœur s'est fondu comme la cire devant le feu... comme les eaux écoulées sur une pente » — VIII, 32-33 : « Mon cœur s'est écoulé comme les eaux, ma chair s'est fondue comme la cire ».

2, 4 : « La part (ḤLQ) de Mon peuple » — IV, 10-11 : « Des séductions (ḤLQWT) pour Ton peuple ».

2, 10 = III, 8 = III, 12 : « Un tourment cruel (NMRṢ) » — III, 11 : « Des tourments cruels (Y MRṢ) ».

5, 1 : « Depuis l'antiquité, depuis les jours de l'éternité » — XIII, 4 et 13 (SUKENIK, XIII, 1 et 10) : « Depuis l'antiquité de l'éternité ».

7, 19 : « ...nos perversités et Tu rejetteras... tous leurs péchés » — XVII, 15 : « Pour rejeter toutes leurs perversités ».

Nahum

1, 11 : « Un conseiller de Bélial » — VI, 21 : « A la manière d'un conseiller, Bélial... ».

2, 2 : « Fortifie les reins, consolide la vigueur » — II, 7-8 : « La force des reins, la solidité de la vigueur ».

2, 12 = V, 13 : « La tanière des lions ».

3, 10 : « Ils ont été garottés avec des chaînes » — VIII, 35 : « Ils ont été garottés avec des chaînes de... ».

Habacuc

1, 4 : « A perpétuité le droit ne réussit pas » — IV, 25 : « A perpétuité Tu as fait réussir leur droit ».

1, 12 : « Tu l'as placé (śmtw) pour le droit... Tu l'as établi (comme fondation) » — V, 8 : « Là (šm) pour le droit Tu m'as établi (comme fondation) ».

2, 1 : « Que répliquerai-je contre mon accusation? » — VII, 28-29 = XII, 30-31 : « Personne pour répliquer contre Ton accusation » — I, 26 : « Que répliquera-t-il contre...? » — XII, 27 : « Que répliquera la poussière? ».

2, 14 : « Pour qu'elle (= la terre) connaisse (+ 't) la gloire de Yahwèh » — XV, 20 : « Pour que tous connaissent (+ 't) Ta gloire ».

2, 15 (selon le *Commentaire d'Habacuc* XI, 3) « Afin de contempler leurs fêtes ». — IV, 11-12 : « Afi(n) de contempler... leurs fêtes ».

3, 16 : « Il pénètre dans mes os » — XI, 21 : « Ils ont pénétré... dans [mes] os ».

Sophonie

3, 17 : « Il (= Dieu) exulte sur toi » — IX, 35-36 : « Tu as exulté sur eux ».

Zacharie

2, 9 : « Je serai pour elle un rempart de feu » — III, 37 : « Tu as été pour moi comme un rempart de force ».

3, 8 = VII, 21 : « Les hommes de l'exemple ».

8, 4 = XVII, 15 : « L'abondance des jours ».

12,1 : « Déployant les cieux... et modelant l'esprit de l'homme ('dm) » — XV, 22 : « Toi, Tu as modelé l'esprit » — I, 8-9 : « Toi Tu as modelé tout esprit... et Toi Tu as déployé les cieux » — I, 15 : « [ ] pour l'esprit de l'homme ('dm) que Tu as modelé ».

Malachie

1, 4 = II, 8 = III, 24 : « Le territoire de l'impiété ».

3, 16 : « Un livre de mémorial fut écrit devant Lui » — I, 24 : « Gravé devant Toi dans une inscription de mémorial ».

3, 18 = VII, 12 : « Entre le juste et l'impie » — XIV, 11-12 : « Entre le bon et l'impie ».

Psaumes

4, 2 : « Dieu de ma justice » — Fragment 7, 8 : « Le Dieu de la justice ».

4, 8 : « Leur froment, leur moût (et leur huile, *Septante* et *Peshitto*) abondent » — X, 24 : « L'abondance du froment, du moût et de l'huile ».

5, 11 = IV, 19 : « L'abondance de leurs fautes ».

6, 5 (plutôt que 31, 17) : « Délivre mon âme, sauve-moi à cause de Ta faveur » — II, 23 : « Dans Tes faveurs Tu sauveras mon âme ».

6, 8 (plutôt que 31, 10) : « Mon œil s'est obscurci de chagrin » — V, 34 : « Mes yeux se sont obscurcis de chagrin ».

6, 9 : « Tous les artisans d'iniquité » — XIV, 14 : « Tous les artisans d'impiété ».

7, 3 : « De peur qu'il dépèce... mon âme » — V, 14 : « De peur qu'ils dépècent l'âme ».

9, 2 : « Je raconterai toutes Tes merveilles » — X, 20-21 : « Je raconterai Tes merveilles ».

9, 16 : « Dans le filet... sera pris leur pied » — II, 29 : « Le filet... prendra leur pied » — VIII, 34 : « Mon [pi]ed a été pris ».

10,6 ou 16, 8 ou 30, 7 = VII, 7 : « Je ne serai point (BL) ébranlé ».

12, 3 = IV, 14 : « Dans la duplicité du cœur ».

12, 7 : « Paroles pures, argent... raffiné sept fois » — V, 16 : « Argent raffiné... pour (le) purifier sept fois ».

18, 5 : « Les tourments de la mort m'ont environné et les torrents de Bélial m'épouvantaient (YB'TWNY) » — III, 28-29 : « Les tourments de la mort ont environné..., les torrents de Bélial... » — III, 32 : « Les torrents de Bélial ont percé (WYBQ'W) » — V, 39 : « [Les... de B]élial ont environné mon âme ».

19, 2 : « Racontant la gloire de Dieu » — XIII, 14 (SUKENIK, XIII, 11) : « Ils raconteront Ta gloire ».

19, 14 = III, 21 : « Hors de la faute nombreuse ».

20, 9 : « Nous nous sommes levés et nous nous sommes redressés » — IV, 22 : « Je me redresserai et je me lèverai » — IV, 36 : « Je me suis redressé et je me suis levé ».

22, 15 : « Comme des eaux... tous mes os se disloquaient, mon cœur a été comme de la cire, il s'est fondu » — VII, 4 : « Mes os se disloquaient » — II, 28 : « Quand mon cœur se fondait comme des eaux » — Fragment 4, 14 : « Mon cœur comme de la cire se fond ».

22, 23-24 : « Je raconterai Ton nom..., au milieu de l'assemblée je Te louerai, ceux qui vénèrent Yahwèh... » — XII, 3 : « Et j'ai loué Ton nom au milieu de ceux qui Te vénèrent ».

22, 25 : « Il n'a pas méprisé... la misère du miséreux ('NY) » — V, 20 : « Tu n'as pas méprisé l'indigent (RŠ) ».

24, 7 ou 9 : « Les portes... les ouvertures éternelles » — VI, 31 : « Les portes éternelles ».

26, 7 (plutôt qu'*Ecclésiastique* 42, 17) : « Pour raconter toutes

Tes merveilles » — I, 30 = I, 33 = III, 23 = VI, 11 = X, 14-15 = XI, 24 : « Pour raconter Tes merveilles ».

26, 8 = Fragment 9, 7 : « Le séjour... de Ta gloire ».

26, 12 : « Mon pied s'est tenu en (terrain) plat, parmi les (gens) assemblés (BMQHLYM) je Te bénirai » — II, 29-30 (avec addition postérieure) : « Mon pied s'est tenu en (terrain) plat, hors de leur assemblée (MQHLM) je bénirai Ton nom ».

27, 10 : « Mon père et ma mère m'ont abandonné » — IX, 35 : « Et ma mère m'a abandonné sur Toi ».

30, 4 : « Tu as fait monter du Sheol mon âme » — III, 19-20 : « Du Sheol... Tu m'as fait monter ».

31, 6 : « Yahwèh, Dieu de fidélité » — XV, 25 : « Tu (es) un Dieu de fidélité » — IV, 40 : « Tu (es) fidélité ».

31, 13 : « J'ai été comme un objet perdu » — IV, 9 : « Ils m'ont estimé pour un objet perdu ».

31, 19 = VII, 11-12 : « Elles deviendront muettes, les lèvres trompeuses ».

31, 20-21 : « En présence (NGD) des enfants des hommes Tu les cacheras » — V, 11 : « Tu m'as caché en présence (NGD) des enfants des hommes » — II, 24-25 : « En présence (NGD) des enfants des hommes » — V, 15 : « A la présence (LNGD) des enfants des hommes ».

31, 22 (plutôt que 60, 11) = VI, 25 : « Dans une ville fortifiée ».

33, 11 : « Le plan de Yahwèh pour l'éternité tiendra, les projets de Son cœur... » — IV, 13 : « Le projet de Ton cœur s'affermira à perpétuité ».

33, 18 ou 147, 11 : « Ceux qui espèrent en Sa faveur » — IX, 10 : « J'ai espéré en Tes faveurs ».

34, 23 : «Yahwèh libère l'âme de Ses serviteurs » — II, 32 : « Tu as libéré l'âme du pauvre » — II, 35 : « Et Tu as libéré mon âme ».

37, 23 : « Par Yahwèh les pas de l'homme » — II, 23 = II, 33 : « Par Toi mes pas ».

38, 16 : « Car... Toi, Tu répondras..., mon Dieu » — IV, 18 : « Car Toi, Dieu, Tu leur répondras ».

40, 2 : « Et Il a entendu mon cri » — V, 12 : « Et Tu as entendu mon cri ».

40, 3 : « Et Il m'a fait monter du puits de la perdition » — V, 22 : « Pour faire monter de la perdition ».

40, 3 : « Il a dressé sur le roc mes pieds, il a affermi » — IV, 3 : « Sur le roc mes pieds » — VII, 8 : « Et Tu as affermi sur le roc ».

40, 13 = IX, 38 (SUKENIK, IX, 37) : « Jusqu'à pas de ('YN) nombre » — IV, 27 : « Jusqu'à pas de (L'YN) nombre ».

41, 10 : « Celui qui mangeait mon pain a levé contre moi le talon » — V, 23-24 : « Ceux qui [man]geaient mon pain contre moi ont levé le talon ».

42, 7 : « A mon sujet mon âme défaille » — VIII, 32 : « Mon âme à mon sujet défaille ».

43, 1 : « L'homme de fraude » — IV, 20 : « Les hommes de fraude ».

44, 14 : « Tu fais de nous une honte » — II, 9 : « Et Tu as fait de moi une honte » — II, 33-34 : « Et ils ont fait de moi... une honte ».

51, 3 ou 69, 17 = XIII, 20 (SUKENIK, XIII, 17) = VII, 27 = XVIII, 14 : « L'abondance de Tes tendresses » — IV, 32 : « L'abondance de Ses tendresses ».

51, 6 : « Afin que Tu sois juste... (que) Tu sois innocent quand Tu jugeras (BŠPṬK) » — I, 6 : « Lors de [Tes] juge[ments] (BMŠP[ṬYKH]) Tu as été juste » — VII, 28 : « Qui sera juste devant Toi quand il sera jugé (BHŠPṬW)? » — Fragment 4,10 : « Qui sera innocent lors de Ton jugement (BMŠPṬKH)? » — IX, 14-15 : « Personne ne sera juste lors de Ton ju[ge]ment (BM[ŠP]ṬKH) ».

51, 7 : « Dans la perversité j'ai été enfanté » — IV, 29-30 : « Lui (il est) dans la perversité depuis le sein (de sa mère) ».

51, 8 : « Tu me rends instruit dans le secret (STM) de la sagesse » — IV, 27-28 : « Tu m'as rendu instruit dans Tes secrets (RZY) merveilleux » — VII, 27 : « Dans Tes secrets (RZY) merveilleux Tu m'as rendu instruit » — X, 4-5 : « Dans le conseil (SWD) de [Ta] vé[rité] Tu me rends instruit ».

52, 4 : « Tu combines les malices » — V, 26 : « Ils combinent les malices de leur cœur ».

54, 3 : « Dans Ta puissance Tu me jugeras (TDYNNY) » — IV, 18-19 : « En les jugeant (LŠWPṬM) dans Ta puissance ».

54, 6 : « Mon Seigneur (est) parmi ceux qui soutiennent mon âme » — II, 7 : « Et Tu as soutenu mon âme ».

55, 23 : « Lui, Il te sustentera » — IX, 34 : « Toi, Tu me sustenteras ».

57, 5 : « Au milieu des lions... dévorant les enfants des hommes ('DM) » — V, 6-7 : « Au milieu des lions rassemblés pour les enfants de culpabilité ('SMH) ».

57, 5 : « Leurs dents (sont) une lance... une épée acérée » — V, 10 : « Comme une épée (sont) leurs dents... comme une lance acérée ».

64, 4 = V, 13 : « Qui ont aiguisé comme une épée leur langue ».

68, 23 = III, 6 : « Les profondeurs de la mer ».

68, 34 : « Il donnera de la voix » — III, 35 : « Ils donneront de la voix ».

69, 22 : « Et pour ma soif ils m'abreuvent (de) vinaigre » — IV, 11 : « Et pour leur soif ils les abreuvent (de) vinaigre ».

71, 9 : « Au temps (L'T) de la vieillesse... ne m'abandonne pas » — Fragment 4, 18 : « Ne m'abandonne pas dans les temps (BQṢY) de [ ] ».

77, 6 : « Les années (šnwt) éternelles » — I, 24 : « Les années (šny) de l'éternité » — I, 19 : « Les années (šny) de la perpétuité ».

77, 7 : « Et mon esprit a cherché » — VIII, 29 : « Mon esprit cherchait (ou : était cherché) ».

77, 18 : « Les nuées ont donné de la voix » — III, 13 : « Les nuées ont mugi d'une voix de mugissement ».

78, 38 : « Lui... Il pardonne la perversité » — IV, 37 : « Tu pardonnes la perversité ».

79, 8 : « Les perversités des ancêtres » — XVII, 18 : « Les fautes des ancêtres ».

80, 13 = VIII, 8-9 : « Tous les passants du chemin ».

82, 3 = II, 34 = V, 14 : « Le miséreux et l'indigent ».

86, 4 = XI, 30 : « Réjouis l'âme de Ton serviteur » — XVI, 10 = V, 15 : « L'âme de Ton serviteur ».

86, 14 = II, 21 : « Des forcenés ont cherché (à perdre) mon âme ».

88, 4 : « Ma vie a touché au Sheol » — VIII, 29 : « [Ma] vi[e] a touché à la fosse ».

89, 7 (plutôt que 29, 1) = Fragment 2, 3 : « Parmi les fils des (êtres) divins ».

89, 8 = IV, 25 : « Dans le conseil des saints ».

89, 10 : « Dans le néant de ses vagues » — II, 28 : « ...le néant, quand se soulèvent leurs vagues ».

89, 12 : « Les cieux... la terre... et sa plénitude » — XVI, 3 : « La plénitude des [c]ieux et de la terre.

90, 8 : « L'illumination de Ta face » — V, 32 : « L'illumination de ma face ».

92, 11 = VII, 22 = VII, 23 : « Et Tu as élevé mes cornes ».

94, 19 : « Tes consolations délectent mon âme » — X, 30-31 : « Ta vérité délecte mon âme » — IX, 8 = XI, 7 : « Mon âme se délecte ».

97, 6 : « Tous les peuples (h'mym) verront Sa gloire » — VI, 12 : « Tous les peuples (l'wmym) (connaîtront) Ta gloire ».

98, 2 : « Aux yeux des nations Il a révélé Sa justice » — XIV, 16 : « Et Ta justice a été révélée aux yeux de toutes Tes œuvres ».

99, 2 : « Grand et haut » — XIV, 23 : « [Ha]ut et grand ».

102, 6 : « La voix de mon gémissement » — IX, 4 : « La voix du gémissement ».

102, 10 : « J'ai mangé comme pain la cendre et j'ai versé ma boisson dans l(es) pleur(s) » — V, 33-34 : « J'ai mangé en (fait de) pain le gémissement et ma boisson (était) dans les larmes ».

102, 29 = XVII, 14 : « Leur postérité devant Toi ».

103, 20 = VIII, 11 = X, 34-35 : « Les vaillants de force ».

104, 4 : « Faisant (des) esprits Ses messagers (ou : Ses anges) » I, 10-11 : « Avant qu'ils soient devenus [Tes] messagers (ou : Tes anges) de sa[inteté...] aux esprits ».

104, 35 : « Disparaîtront... les impies » — XVII, 21: « Disparaîtr[ont] les impies ».

106, 7 : « Ils n'ont pas compris Tes merveilles » — X, 4 : « Car Tu lui fais comprendre (+ B) des merveilles ».

106, 8 : « Pour faire connaître (+ 'T) Sa puissance » — Fragment 7, 6 (exponctué) : « Pour faire connaître (— 'T) la puissance ».

107, 18 : « Leur âme déteste » — XV, 18 : « Leur âme a détesté » — XVI, 10 : « L'âme de Ton serviteur a [détes]té ».

107, 18 = VI, 24 : « Jusqu'aux portes de la mort ».

107, 25 : « Et il a retenu (WY'MD) le vent de tempête » — Fragment 3, 6 : « Comment tiendrai-je ('MWD) à la face du vent de tempête? ».

107, 25 : « Et elle a soulevé ses vagues » — II, 28 : « Quand se soulèvent leurs vagues ».

107, 27 : « Toute leur sagesse est engloutie » — III, 14-15 : « Est engloutie toute leur sagesse ».

107, 29 : « Il retient (= Il ramène?) la tempête au silence » — V, 18 : « Tu ramènes la tempête au silence ».

109, 2 : « Ils ont ouvert... la bouche... ils ont parlé... (d')une langue trompeuse » — V, 26-27 : « Ils ont ouvert une langue trompeuse ».

111, 2 (plutôt que Deutéronome 11, 7) : « Grandes (sont) les œuvres de Yahwèh » — X, 11 = VII, 32-33 = Fragment MILIK I, 6 : « Tes grandes œuvres merveilleuses ».

111, 2 : « Recherchées pour tous leurs agréments » — XIII, 23 (SUKENIK, XIII, 20) : « [Ch]oisies pour leurs agréments ».

111, 7 : « Les œuvres de Ses mains (sont) vérité » — XIII, 7 (SUKENIK, XIII, 4) : « Leurs œuvres (sont) vérité ».

113, 3 : « Loué (est) le nom de Yahwèh » — I, 30 : « Pour louer Ton nom » — XI, 24-25 : « Ton nom est loué ».

116, 9 : « Je me dirigerai devant Yahwèh dans les pays de la vie » — VII, 14-15 : « Pour se diriger devant Toi dans la région de [la vi]e ».

119, 18 : « Dévoile mes yeux et je contemplerai » — XVIII, 19 : « [Comment] contemplerai-je sans que Tu aies dévoilé mes yeux? ».

119, 22 : « Honte et moquerie » — II, 33-34 : « Moquerie et honte ».

119, 27 (plutôt que 145, 5) : « Et je méditerai sur Tes merveilles » — IX, 7 : « Mon âme méditera sur Tes merveilles ».

119, 45 : « Et je me suis dirigé dans un (terrain) vaste » — III, 20 : « Et je me suis dirigé dans un (terrain) plat ».

119, 53 : « L'anxiété m'a saisi » — V, 30 : « Les anxiétés [m'ont saisi] ».

132, 3 : « Sur le lit de ma couche » — IX, 4 : « Sur la couche de mon lit ».

135, 6 : « Dans les mers et dans *(Septante* et *Peshitto)* tous les abîmes » — XIII, 12 (Sukenik, XIII, 9) : « Dans les mers et dans les abîmes » — I, 14 : « Les mers et les abîmes ».

137, 6 : « Ma langue colle à mon palais » — V, 31 : « Ma langue au palais colle ».

139, 4 : « Le mot sur ma langue... Tu l'as connu (en) entier — I, 28 : « Le souffle sur la langue et Tu as connu ses paroles ».

139, 24 = IV, 4 : « La voie d'éternité ».

140, 6 : « Ils ont caché... un piège pour moi » — II, 29 : « Ils ont caché des pièges pour mon âme ».

141, 4 (selon la *Peshitto*) = XV, 24 : « Les forfaits de l'impiété ».

143, 4 (10) : « Mon cœur est conterné (yštwmm) » — VII, 3 = XVIII, 20 : « Mon cœur a été consterné (hšm) ».

145, 1 : « Je bénirai Ton nom pour l'éternité » — XI, 6 : « Constamment je bénirai Ton nom » — Fragment 4, 17 : « Ton nom je (le) bénirai constamment ».

145, 4-5 : « Tes exploits... Tes merveilles » — VI, 11 : « Tes merveilles et [Tes] exploits ».

145, 5 : « L'éclat de la gloire de Ta majesté » — XII, 15 : « L'éclat de Ta gloire ».

145, 12 : « Pour faire connaître aux enfants des hommes Ses exploits et la gloire... » — IV, 28-29 : « Pour faire connaître à tous les vivants Tes exploits » — XIII, 16 (Sukenik, XIII, 13) = I, 29-30 : « Pour faire connaître Ta gloire ».

148, 6 : « Il les a établis pour l'avenir » — IV, 21 : « Ils seront établis... pour l'avenir ».

150, 1 : « Sa sainteté... le firmament » — XIII, 11 (Sukenik, Fragment 20, 3) : « Le firmament de Ta sainteté ».

150, 2 : « Selon l'abondance de Sa grandeur » — XIV, 23 : « Selon la grandeur... et l'abondance ».

Job

1, 10 : « Tu l'as protégé » — II, 21 : « Et Tu m'as protégé ».

3, 3 : « Elle est enceinte d'un homme (gbr) » — III, 9 : Celle qui est enceinte d'un homme (gbr) ».

3, 10 : « Et la peine (n')a (pas) été cachée à mes yeux » — XI, 19 : « La peine n'a pas été cachée à mes yeux » — XI, 1 : « [ ] la peine à mes yeux ».

6, 11 : « Qu'est-ce que ma force? » — III, 24 : « Qu'est-ce que la force pour moi? ».

13, 15 : « J'amenderai... mes voies » — XVIII, 12 : « Pour amender ...sa voie ».

(10) Selon M. Wallenstein, dans *Vetus Testamentum*, 1957, nº 2, p. 212-213, voir aussi *1 Q Isaïe* 6, 10.

22, 3 : « Tu perfectionnes tes voies » — IV, 32 : « Pour perfectionner la voie ».

28, 9 : « Dans le silex... par la racine » — III, 31 : « Les racines du silex ».

29, 19 : « Ma racine ouverte vers les eaux » — VIII, 7 : « Il s'est ouvert aux eaux ».

31, 12 : « (Le feu) dévore jusqu'à l'Abaddon » — III, 31-32 : « (Le feu) a dévoré... à l'Abaddon ».

31, 22 : « Mon bras de son humérus se détache » — VII, 2 : « [Le bra]s s'est détaché de son humérus » — VIII, 33 : « Et mon bras s'est détaché de son humérus ».

33, 6 : « De l'argile j'ai été formé moi aussi » — XII, 24 : « Moi... [de...] j'ai été [fo]rmé » — X, 3-4 : « Lui... [de...] est formé ».

33, 28 : « Il a libéré mon âme du passage dans la fosse » — III, 19 : « Tu as libéré mon âme de la fosse ».

34, 2 = I, 34-35 : « Écoutez, sages ».

38, 5 : « Ses mesures (MMDYH)... le cordeau (QW) — I, 29 : « En mesure (BMDH)... les sons (QWYM) ».

38, 16 : « Les sources (NBKY) de la mer (YM) » — III, 15 : « Les sources (NBWKY) des eaux (MYM) ».

39, 23 : « La flamme (LHB) de la lance » — II, 26 : « La flamme (LHWB) de la lance ».

41, 24 : « Il (fait) considérer (YḤŠB) l'abîme » — III, 32 : « Les ingénieuses (créatures) (MḤŠBY) de l'abîme ».

Proverbes

1, 4 ou 8, 5 : « Aux simples la sagacité » — II, 9 : « La sagacité aux simples ».

4, 26 = VII, 31 : « Et toutes tes voies seront affermies ».

10, 3 : « La malice des impies » — II, 36 : « Les malices des im[pie]s ».

12, 1 : « Celui qui aime la discipline » — II, 14 : « Ceux qui aiment la discipline ».

12, 8 = XIV, 18-19 = Fragment 11, 4 : « A proportion de sa sagacité » — Fragment 10, 4 = I, 31 : « A proportion de leur sagacité ».

12, 8 : « Le perverti de cœur » — VII, 27 : « Les pervertis de cœur » — XVII, 19 : « Les (choses) perverties de mon cœur ».

12, 19 : « La lèvre de vérité sera affermie pour l'avenir » — VIII, 2 : « [La... de] Ta justice sera affermie pour l'avenir ».

12, 28 : « La chaussée de la justice... le sentier » — VII, 14 : « Les sentiers de la justice ».

13, 6 : « La perfection (TM) de la voie » — IV, 30-31 : « La perfection (TWM) de la voie ».

14-8 : « La sagesse de... et la folie de... » — XIII, 6 et 7 (SUKENIK, fragment 17, 6 et XIII, 4) : « La sagesse et la folie ».

15, 11 (ou 27, 20) : « Le Sheol et l'Abaddon » — III, 19 : « Du Sheol d'Abaddon ».

18, 10-11 : « Une tour fortifiée... et comme un rempart élevé » — VII, 8 : « Comme une tour fortifiée, comme un rempart élevé ».

19, 19 : « Le lot de fureur » — III, 27-28 : « Le lot de... fureur ».

19, 21 : « Et le dessein de Yahwèh, lui, se réalisera » — IV, 13: « Et Ton dessein, lui, se réalisera ».

23, 28 : « Comme un brigand elle est à l'affût » — V, 10 : « Pour le brigandage ils sont à l'affût ».

27, 8 : « Comme l'oiseau chassé de son nid, ainsi l'homme chassé de son lieu » — IV, 8-9 : « Ils me chassent (YDYḤNY, sans doute corruption de YDYDWNY) de mon pays comme l'oiseau de son nid ».

27, 11 : « Pour que j'aie (W'ŠYBH) un mot à répondre (à) celui qui m'outrage » — IX, 8 : « Et j'ai eu (W'ŠYBH) un mot à répondre à celui qui m'engloutit ».

27, 21 : « La fournaise pour l'argent et le creuset pour l'or » — V, 16 : « Dans la four[naise comme l'o]r... comme l'argent... dans le creuset ».

Ecclésiaste

11, 5 : « L'œuvre de Dieu qui ('ŠR) fait la totalité (des choses) » — XVI, 8 : « Toi dont ('ŠR) les œuvres (sont) la totalité (des choses) ».

Lamentations

1, 3 : « Ils l'ont rejointe entre des défilés » — V, 29 : « Et ils m'ont rejoint dans des défilés ».

1, 11 = VI, 23 : « Pour ranimer l'âme ».

1, 14 : « Il a fait chanceler ma force » — V, 28-29 = V, 36 : « Pour faire chanceler... la force ».

2, 11 = IX, 5 : « Mes yeux... se sont consumés ».

2, 18 : « Comme un torrent de larme(s) » — IX, 5 : « M(es) larme(s) (étaient) comme des torrents d'eau ».

3, 17 : « Et mon âme s'est écartée de la paix » — IX, 11 : « Et Tu n'a pas écarté ma paix ».

II. — CITATIONS A RÉFÉRENCES MULTIPLES (11)

XIII, 9 (SUKENIK, XIII, 6); III, 4; XI, 27 (?) : « Gloire éternelle » — *Baruch* 5, 2; *Ecclésiastique* 49, 12; *Sagesse* 10, 14.

XIII, 17 (SUKENIK, XIII, 14); XVIII, 12-13.16.23-24 : « Le rejeton de la femme » — *Job* 14, 1; 15, 14; 25, 4; *Ecclésiastique* 10, 18.

(11) Les références sont indiquées selon l'ordre des colonnes des *Hymnes*. Quelques formules très fréquentes n'ont pas été mentionnées, par exemple « Je Te rends grâce », « Béni sois-Tu », « Faire le bien aux yeux de », etc.

XIII, 20-21 (Sukenik, XIII, 17-18) : « Paix éternelle et longueur de jours » — *Psaumes* 21, 5, ou *Proverbes* 3, 2.

XIV, 13; XVI, 2.7.12; XVII, 26; VII, 6-7; IX, 32; XII, 12 : « Esprit de sainteté » — *Isaïe* 63, 10.11; *Psaume* 51, 13; *Daniel* 4, 8.9.18 *(Théodotion)*; 5, 12 *(Septante)*; 13, 45 *(Théodotion)*; *Sagesse* 1, 5; 9, 17.

XIV, 17; Fragment 15, 7; VII, 30; XI, 6 : « L'abondance de (Ta) bonté » — *Isaïe* 63, 7; *Psaume* 31, 20; 145, 7 *(Septante)*.

XIV, 23 : « Depuis l'éternité et jusqu'à l'é[ternité] » — *Psaumes* 90, 2; 103, 17; *1 Chroniques* 29, 10.

XV, 15 : « Temps favorable » — *Isaïe* 49, 8; *Psaume* 69, 14.

XV, 20-21 : « Ta grande force » — *Deutéronome* 9, 29; *Jérémie* 32, 17; *Néhémie* 1, 10.

XV, 21; X, 3.12; XII, 31 : « Qu'est-elle, elle aussi, la chair ? » — *Deutéronome* 5, 23; *Psaume* 56, 5.

XVI, 6; XVII, 17; II, 7; VII, 5.13; XI, 34 : « Réponse de langue » — *Proverbes* 16, 1; *Ecclésiastique* 4, 24 (hébreu) ou 29 (latin).

XVI, 9; XVII, 20; I, 26; IV, 31; XI, 18 : « A Toi, Toi, la justice » — *Daniel* 9, 7; *Baruch* 2, 6.

XVI, 13.17 : « Ceux qui aiment, qui gardent les préceptes » — *Exode* 20, 6; *Deutéronome* 7, 9; *Daniel* 9, 4; *Néhémie* 1, 5.

XVI, 16-17 : « [Clément] et miséricordieux, lent (à) la colère, riche de faveur... et compatissant au malheur » — *Joël* 2, 13; *Jonas* 4, 2 (*Néhémie* 9, 17 ?).

XVI, 18 : « Ne repousse pas la face de Ton serviteur » — *Psaume* 132, 10; *2 Chroniques* 6, 42 : « Ne repousse pas la face de Ton (ou : Tes) consacré(s) (mšyḥ(y)k) ».

XVI, 18 : « Le fils de Ta servante » — *Exode* 23, 12; *Psaumes* 86, 16; 116, 16.

XVII, 5 : « Soudain à l'improviste » — *Nombres* 6, 9; *Isaïe* 29, 5; 30, 13.

XVII, 12 : « Tu as parlé par la main de Moïse » — *Josué* 20, 2; *Baruch* 2, 28.

III, 31 : « Les fondements des montagnes » — *Deutéronome* 32, 22; *Psaume* 18, 8.

I, 14 : « Tout ce qui (est) en eux » — *Exode* 20, 11; *Psaume* 146, 6; *Néhémie* 9, 6.

I, 23.26 : « Jugements de justice » — *Deutéronome* 16, 18; *Isaïe* 58, 2; *Psaume* 119, 7.62.106.160.164.

I, 24 : « Les déroulements... des années » — *Exode* 34, 22; *2 Chroniques* 24, 23.

I, 26; IV, 31 : « Les œuvres de la justice » — *Isaïe* 32, 17; *Ecclésiastique* 3, 32 et 4, 29 (latin); 16, 20 (hébreu).

I, 32 : « Tu as purifié de l'abondance de la perversion » — *Jérémie* 33, 8; *Ezéchiel* 36, 33.

I, 36 : « Parfaits de conduite » — *Psaume* 119, 1; *Proverbes* 11, 20.

I, 36-37 : « Soyez lents (à) la colère » — *Isaïe* 48, 9; *Proverbes* 19, 11.

II, 5 : « Ceux qui font entendre la joie » — *Isaïe* 52, 7; *1 Chroniques* 15, 16 (?).

II, 10; VI, 24 : « Les (gens) à la voie droite » — *Psaume* 37, 14; *Proverbes* 29, 27.

II, 11 (I, 39 ?) : « Grinçaient des dents » — *Psaumes* 35, 16; 37, 12; 112, 10; *Job* 16, 2; *Lamentations* 2, 16.

II, 11 : « J'ai été une chanson » — *Job* 30, 9; *Lamentations* 3, 14.

II, 14 : « J'ai été un homme de querelle » — *Juges* 12, 2; *Jérémie* 15, 10.

III, 7-8 : « Des transes se sont abattues... sur » — *1 Samuel* 4, 19; *Daniel* 10, 16.

III, 9-10 : « Il s'agitera hors du creuset » — *Job* 38, 8; *Psaume* 22, 10.

III, 14 : « Les navigateurs des mers » — *Isaïe* 42, 10; *Psaume* 107, 23.

III, 23; XI, 14 : « Dans une communauté de jubilation » — *Isaïe* 52, 8; *Psaume* 98,8; *Job* 38, 7.

III, 25 : « Beaucoup de tribulations » — *Amos* 3, 9; *2 Chroniques* 15, 5.

IV, 18.21.24; VI, 6-7.21 : « Marcher dans la voie de Ton cœur » — *Isaïe* 57, 17; *Ecclésiaste* 11, 9.

IV, 31 : « *La voie s'affermit* » — *Psaume* 119, 5; *Proverbes* 4, 26.

IV, 33 : « Tremblement et terreur m'ont saisi » — *Isaïe* 33, 14; *Psaume* 48, 7.

IV, 35 : « La force de Ta main » — *Isaïe* 10, 13; *Job* 30, 2.

V, 10-11 : « Ils n'ont pas ouvert contre moi leur gueule » — *Psaume* 22, 14; *Lamentations* 2, 16; 3, 46.

V, 18-19 (texte retouché) : « De la gueule des lions » — *Psaume* 22, 22; *Amos* 3, 12.

V, 22-23 : « Jalousie et querelle » — *Jérémie* 15, 10; *Habacuc* 1, 3.

V, 30; IX, 6 : « Catastrophe et calamité » — *Sophonie* 1, 15; *Job* 30, 3; 38, 27.

V, 34 : « Les amertumes (lire : MRYRY) du jour » — *Job* 3, 5; *Ecclésiastique* 11, 4.

VI, 8 : « Le reste dans Ton héritage » — *2 Rois* 22, 14; *Michée* 7, 18.

VI, 25 : « Sur un rempart élevé » — *Isaïe* 30, 13; *Proverbes* 18, 10.

VII, 3 : « Le projet de faire le mal » — *Ézéchiel* 38, 10; *Psaume* 56, 6; *Proverbes* 15, 26.

VII, 23 : « Comme le fétu à la face du vent » — *Isaïe* 17, 13; *Psaume* 35, 5.

VIII, 5-6 : « Les arbres de vie » — *Genèse* 2, 9; *Proverbes* 3, 18.

VIII, 14 : « La fontaine de vie » — *Psaume* 36, 10; *Proverbes* 10, 11; 13, 14; 14, 27; 16, 22.

VIII, 26 : « Son feuillage se flétrira » — *Ézéchiel* 47, 12; *Psaume* 1, 3.

VIII, 28 : « Ceux qui descendent (au) Sheol » — *Ézéchiel* 32, 27; *Psaume* 55, 16; *Job* 7, 9.

VIII, 29 : « Mon âme s'est alanguie » — *Jonas* 2, 8; *Psaume* 107, 5.

X, 25 : « Troupeau(x) et possession(s) » — *Genèse* 34, 23; *Josué* 14, 4.

XI, 12 : « Élever à partir de la poussière » — *1 Samuel* 2, 8; *Psaume* 113, 7.

XI, 28; Fragment 2, 5 : « L'abondance de Tes faveurs » — *Isaïe* 63, 7; *Psaume* 106, 7.45 (qeré); *Lamentations* 3, 32.

XII, 14 : « L'abondance de la faveur » — *Psaumes* 5, 8; 69, 14; 106, 45 (ketib); *Néhémie* 13, 22.

XVIII, 24.28 : « Tu as [fait en]trer en alliance avec Toi » — *1 Samuel* 20, 8; *Ézéchiel* 16, 8.

Fragment 7, 3 : « Haute stature » — *1 Samuel* 16, 7; *Ézéchiel* 31, 3.

III. — CITATIONS DES POÈMES DU SERVITEUR

Lorsque l'on fait le relevé, parmi tant d'emprunts à l'Ancien Testament, des citations qui proviennent des « Poèmes du Serviteur de Yahwèh », l'on est frappé par la pauvreté du résultat : 6 références précises, 1 référence double. « Pour le néant et le vide », d'*Isaïe* 49, 4, inspire VII, 32; « Je revêts les cieux de (couleurs) sombres », de 50, 3, inspire V, 31; « Une langue d'instructions », de 50, 4, inspire VII, 10; « Pour encourager l'épuisé, Il suscite la parole », de 50, 4, inspire VIII, 36; « Nous ne l'avons pas considéré », de 53, 3, inspire IV, 8 et 23; le « temps favorable » de XV, 15 est emprunté à *Isaïe* 49, 8 ou au *Psaume* 69, 14. Le petit nombre de ces citations et, dans la plupart des cas, leur insignifiance théologique donnent l'impression que ces « Poèmes du Serviteur » n'ont pas spécialement marqué l'auteur des *Hymnes*.

Pourtant, Brownlee pense exactement le contraire et il a essayé d'étudier l'influence des « Poèmes du Serviteur » dans la pensée de Qumrân, à propos du premier manuscrit d'*Isaïe* (12),

(12) *Bulletin of the American Schools of Oriental Research*, n° 132, December 1953, p. 8-15.

à propos de la *Règle de la Communauté* (13) et à propos même des *Hymnes* (14). Surtout, les conclusions de Brownlee ont été largement dépassées par Dupont-Sommer, qui applique à l'auteur des *Hymnes*, c'est-à-dire au Docteur de Justice, l'ensemble des « Poèmes du Serviteur ». Pour Dupont-Sommer, le Docteur de Justice se considérait comme le « Serviteur de Yahwèh » décrit par Isaïe, comme « la réplique de (l')Homme de douleurs » (15).

Ces vues ont été vulgarisées avec tant d'insistance (16), que c'est un devoir de les examiner en détail, pour vérifier leur exactitude. En effet, Dupont-Sommer, qui indique assez rarement les autres références à l'Ancien Testament, signale tant de rapprochements avec les « Poèmes du Serviteur » que bien des lecteurs verront dans ces poèmes l'une des sources essentielles des *Hymnes*.

Est-ce conforme à la réalité?

I. — D'abord une confusion résulte de l'emploi extensif de la formule « Poèmes du Serviteur ». Généralement, on désigne sous ce titre quatre passages d'*Isaïe* (42, 1-7; 49, 1-9; 50, 4-11; 52, 13-53, 12); mais Dupont-Sommer, sans donner plus d'explication, semble admettre l'existence d'un cinquième « Poème du Serviteur » au chapitre 61 d'*Isaïe* : « N'est-ce pas une allusion directe à cet autre passage des « Chants du Serviteur », que Jésus également s'appliqua un jour à lui-même (*Isaïe* 61, 1-2) » (17)... « Cette dernière expression est également reprise d'*Isaïe* (61, 3), précisément du passage où le Serviteur de Yahvé déclare qu'il a été envoyé pour prêcher la bonne nouvelle aux humbles » (18). Certes, l'annexion du chapitre 61 d'*Isaïe* aux « Poèmes du Serviteur » a déjà été plus ou moins proposée par quelques exégètes comme von Orelli, Cannon et van Hoonacker, mais ces auteurs font plutôt figure d'exception (19), et donc les lecteurs auraient aimé être avertis, au moins brièvement dans une note, du caractère hypothétique de cette attribution (20).

(13) Même revue, n° 135, October 1954, p. 32-38.

(14) *New Testament Studies*, vol. III, n° 1, November 1956, p. 18-20.

(15) *Écrits esséniens*, p. 375; *Semitica*, VII, disait même : « une parfaite réplique ».

(16) Conférences à la Radio-diffusion française; *Diogène*, n° 22, p. 108-111 (avec traductions allemande, anglaise, espagnole); *Semitica*, VII, 1957, p. 14-20; *Les écrits esséniens découverts près de la Mer Morte*, Paris, 1959, p. 372-379.

(17) *Écrits esséniens*, p. 373; phrase semblable dans *Semitica*, VII, p. 14.

(18) *Semitica*, VII, p. 20 = *Écrits esséniens*, p. 378.

(19) Ils sont réfutés, entre autres, par J. van der Ploeg, *Les chants du Serviteur de Jahvé dans la seconde partie du livre d'Isaïe*, p. 201-205.

(20) Une autre confusion provient de la façon d'indiquer les références : par souci de brièveté, Dupont-Sommer, comme beaucoup d'autres auteurs,

2. Isaïe 42, 1. — Selon DUPONT-SOMMER, « l'expression « ton serviteur » revient même (dans les *Hymnes*) avec une telle insistance qu'on ne peut guère ne pas les rapprocher des poèmes célèbres appelés « Chants du Serviteur de Yahvé », qui figurent dans le livre d'*Isaïe*, et où Yahvé présente ainsi le mystérieux prophète, son Serviteur (*Isaïe* 42, 1) : « Voici mon Serviteur, que je soutiens, mon Élu, en qui mon âme se complaît... » (21).

— De fait, l'auteur des *Hymnes* se désigne près de vingt fois par la formule « Ton serviteur ». Mais c'est là une formule biblique extrêmement fréquente, qui est mentionnée ainsi (avant les découvertes de Qumrân) dans le dictionnaire de Zorell (p. 564) : « Hebraei, alloquentes regem, virum nobilem honorandum, vel in oratione Deum, saepe « servus tuus » eiusque casus obliquos substituebant pronomini « ego » et suffixis primae personnae (item in epistulis in Lachis inventis) ». On ne voit donc pas pourquoi l'auteur aurait eu besoin d'emprunter à qui que ce soit une formule aussi courante. Mais, s'il y avait emprunt, ce n'est pas à *Isaïe* qu'il faudrait songer, car c'est un des livres où elle ne se trouve jamais (*Isaïe* a seulement 15 fois « Mon serviteur »), mais plutôt aux *Psaumes*, où elle figure 28 fois, en particulier au *Psaume* 86, 4, que l'auteur cite explicitement en XVI, 10 et en V, 15. D'ailleurs, sur ce point, voici l'avis de BROWNLEE, le promoteur des rapprochements entre Qumrân et les « Poèmes du Serviteur » : « The above references could hardly be strengthened by passages in which the psalmist directly calls himself the Lord's Servant, for language of this sort may be interpreted as the language of piety » (22).

3. Isaïe 42, 4.6 et 49, 6. — Après avoir traduit les *Hymnes* VI, 12 (« Et toutes les nations connaîtront ta vérité et tous les peuples ta gloire »), DUPONT-SOMMER ajoute en note : « Tout ce passage sur la conversion des Gentils et leur admission dans l'Alliance est d'une particulière importance. Dans la Bible, cette tendance universaliste est attestée notamment dans les Chants du Serviteur de

utilise abondamment le mot *confer*, sans prendre la peine de préciser la nature exacte du rapport qu'il veut signaler; ainsi le lecteur ne sait trop s'il doit considérer la référence fournie comme une citation, une adaptation, une utilisation ou une simple allusion... Serait-il permis de profiter de cette occasion pour suggérer à tous les auteurs qui désirent faire œuvre scientifique de remplacer le plus souvent possible « cf. » ou « vgl. » par des termes plus précis? Bien des lecteurs apprécieraient cet effort de clarification...

(21) *Écrits esséniens*, p. 372; paragraphe semblable dans *Semitica*, VII, p. 14.

(22) *New Testament Studies*, article cité dans la note 14, p. 20. — CURT LINDHAGEN étudie en détail l'usage du terme « Ton serviteur » dans *The Servant Motif in the Old Testament*, surtout p. 262-275.

Yahvé (*Isaïe* 42, 4.6; 49, 6); le Serviteur doit être « la lumière des nations » » (23).

— Mais, en fait, le premier stique est inspiré d'Ézéchiel, qui répète quatre fois « Et les nations connaîtront que Je suis Yahwèh » (36, 23.36; 37, 28; 39, 7), et, en Ézéchiel, cette « connaissance » ne suppose nullement une conversion, comme le prouvent 25, 11 : « Je ferai justice de Moab et ils connaîtront que Je suis Yahwèh », 26, 6 : « Ses filles... seront massacrées par l'épée et elles connaîtront que Je suis Yahwèh » : le châtiment implacable qui va atteindre les nations sera pour elles la preuve évidente que Yahwèh est plus fort que leurs faux dieux, qu'il est le seul vrai Dieu (24)... Ensuite, le second stique semble provenir du *Psaume* 97, 6 : « Tous les peuples verront Sa gloire », en substituant à 'MYM son synonyme L'WMYM.

Quand DUPONT-SOMMER dit que la mission du Docteur de Justice est double : « non seulement restaurer la véritable Alliance d'Israël, mais encore apporter le salut aux nations » (25), la seconde partie de son affirmation est contredite, non seulement par la *Règle de la Guerre*, mais encore par les *Hymnes* eux-mêmes, qui répètent, après *Jérémie* 12, 3, que Dieu a réservé (HQDŠTM) les impies pour le jour du massacre (XV, 17), et, après *Ézéchiel* 16, 41, que Dieu les a établis (HKYNWTM) pour exécuter sur eux de grands jugements (XV, 19).

En réalité, ce passage des *Hymnes* n'a aucun rapport avec les « Poèmes du Serviteur » et avec leur tendance universaliste.

4. Isaïe 49, 1. — D'après DUPONT-SOMMER, « dans le second « Chant du Serviteur », celui-ci proclame (*Isaïe* 49, 1) : « Yahvé m'a appelé dès le sein; dès les entrailles de ma mère il a mentionné mon nom ». Or, voici ce que ce thème de la prédestination du Prophète (cf. aussi *Jérémie* 1, 4) devient sur les lèvres du Maître (IX, 29-31) :

> « Car toi, dès mon père tu m'as connu,
> et dès le sein maternel [tu m'as fondé];
> [et dès le ventre] de ma mère tu t'es occupé de moi,
> et dès les mamelles de celle qui m'a conçu ta miséricorde a été sur moi » (26).

— Comme on le constate facilement, le « Poème du Serviteur »

(23) *Écrits esséniens*, p. 233; même idée en *Semitica*, VII, p. 53.

(24) Ce point est étudié par J. BOTTERWECK dans *Gott erkennen* (*Bonner Biblische Beiträge*, n° 2), p. 68-69; W. ZIMMERLI dit également : « Jahwe erkennen heisst also ganz gegenständlich sein rächendes Handeln erkennen » (*Erkenntnis Gottes nach dem Buche Ezechiel*, p. 15, note 22).

(25) *Semitica*, VII, p. 15 = *Écrits esséniens*, p. 374.

(26) *Semitica*, VII, p. 15 = *Écrits esséniens*, p. 373-374.

insiste sur l'ancienneté de la vocation prophétique, qui a marqué un être dès le début de sa vie, tandis que les *Hymnes* insistent sur l'intensité de l'amour de Dieu, qui dépasse même celui du père et de la mère. Aussi vaudrait-il mieux traduire le premier tristique de façon un peu différente :

« Car, Toi, plus que mon père Tu m'as connu,
plus que le sein de [ ],
[plus que] ma mère Tu T'es occupé de moi.
Depuis les seins de celle qui m'a conçu (durent) Tes tendresses
envers moi
et sur le giron de celle qui m'a porté [ ] ».

Ainsi, on serait bien en harmonie avec ce que l'auteur dira cinq lignes plus loin : « Car mon père ne m'a pas connu (adaptation d'*Isaïe* 63, 16) et ma mère m'a abandonné sur Toi (citation du *Psaume* 27, 10) »... A nouveau, l'influence des « Poèmes du Serviteur » est fort peu probable.

5. Isaïe 49, 2 et Hymnes V, 11-12. — Effectivement, les *Hymnes* V, 11 et *Isaïe* 49, 2 contiennent les verbes ḤB' (celer, abriter) et STR (cacher, dissimuler) :

« Il a rendu ma bouche semblable à un glaive tranchant,
il m'a abrité (ḤB') dans l'ombre de sa main,
il a fait de moi une flèche acérée,
il m'a dissimulé (STR) dans son carquois » (27).
« Car toi, ô mon Dieu, tu m'avais caché (STR)
au regard des fils d'homme,
et tu avais celé (ḤB') ta Loi en [moi],
[jus]qu'au temps où me fut révélé ton salut » (28).

— Mais la ressemblance se limite à l'emploi de ces deux verbes synonymes et les *Hymnes* s'inspirent plutôt du *Psaume* 31, 20-21 (« au regard des fils d'homme, Tu les cacheras (STR) »), de l'*Ecclésiastique* 1, 24 (« jusqu'au temps fixé il cachera ses paroles », traduction de La Pléiade) et d'*Isaïe* 56, 1. (« Mon salut est proche ...pour être révélé »). En *Isaïe* 49, 2, le « Serviteur » est une arme que Dieu a bien en main et qu'Il tient en réserve pour le moment voulu; au contraire, les *Hymnes* font allusion à l'exil pendant lequel l'auteur était caché et où même l'exacte connaissance de la Loi avait disparu avec lui.

6. Isaïe 53, 1-3 et Hymnes VIII, 11-14. — DUPONT-SOMMER traduit ainsi VIII, 11-14 :

« Et to[i, ô Di]eu, tu as enfermé son fruit

(27) *Isaïe* 49,2; traduction de La Pléiade.
(28) *Semitica*, VII, p. 47 = *Écrits esséniens*, p. 230.

dans le mystère des Vaillants robustes et des Esprits de sainteté
et de la Flamme de feu tournoyante.
Il ne [s'abreuvera] pas à la source de vie,
et avec les arbres antiques il ne boira pas l'eau de sainteté;
les nuées ne feront pas prospérer son fruit avec [sati]été (?).
Car on a vu sans reconnaître,
et on a pensé sans croire à la source de vie ».

Puis, il donne en note les commentaires suivants : « Lui (= le Docteur de Justice) qui fait pousser et prospérer le Rejeton, c'est-à-dire l'Église, il apparaît lui-même « pareil à un surgeon », « pareil à une racine issue d'une terre aride », ainsi qu'il est dit du Serviteur de Yahvé (*Is.* 53, 2)... Privé de toutes les eaux de la terre et du ciel, il est vraiment, répétons-le, « pareil à une racine issue d'une terre aride » (*Is.* 53, 2)... Le nouveau trait ici ajouté, à savoir l'absence de pluie et de rosée, nous semble décrire toujours l'extrême dénuement du Maître, arbuste chétif ne donnant que des fruits malingres; de même, le Serviteur de Yahvé : « Il n'avait ni beauté ni éclat pour attirer nos regards, ni apparence propre à nous le faire aimer. Dédaigné, rebut de l'humanité... » (*Is.* 53, 2-3)... La « source de vie », c'est ici le Maître lui-même; les hommes l'ont vu sans reconnaître sa dignité éminente, ils se sont heurtés à son Mystère et n'ont pas cru en sa mission. Cf. *Is.* 53, 1 : « Qui a cru au message qui nous était adressé, et le bras de Yahvé, à qui a-t-il été révélé? » (29).

— Mais une autre traduction est également possible, et même, semble-t-il, nettement préférable au point de vue de la cohésion du texte, car elle fournit un sujet valable pour les deux derniers stiques :

Et To[i, Di]eu, Tu as mis une clôture autour de son fruit,
dans le secret des héros de force et des esprits de sainteté,
et la flamme du feu tournoyant ne [ ] point la fontaine de vie.
Le peuple éternel des arbres ne boira pas les eaux de sainteté,
il ne produira point son fruit parmi [ ] des nuées.
Car il a vu, sans reconnaître,
il a considéré, sans croire à la fontaine de vie.

Alors, il n'est plus question de l'auteur des *Hymnes*, mais du « peuple des arbres » qui refusent de s'abreuver à la fontaine de vie, c'est-à-dire précisément de ses adversaires. Alors disparaît tout rapprochement avec les « Poèmes du Serviteur ».

7. Isaïe 53, 3. — Le « Serviteur de Yahwèh » est appelé « homme des douleurs » ('YŠ MK'BWT) et DUPONT-SOMMER trouve un paral-

(29) *Semitica*, VII, p. 64-65 = *Écrits esséniens*, p. 241-242.

lèle à cette formule dans les *Hymnes* III, 9 : GBR HṢRH « homme de détresse », tout en reconnaissant avec loyauté : « nous ne tenons pas cette traduction pour entièrement certaine » (30). En fait, elle est très peu probable : *a)* le mot GBR, qui est surtout fréquent dans *Job* et dans les *Proverbes*, appartient à une citation de *Job* 3, 3 : « Elle est enceinte d'un homme »; — *b)* le mot HṢRH n'est pas un nom, mais un verbe, car en tout ce poème l'auteur n'emploie pas une seule fois l'article et donc il faut voir dans le *hé* initial la préformante du causatif, d'autant plus que ce causatif de ṢRR est employé par *Jérémie* 48, 41 et 49, 22 à propos des souffrances de l'accouchement. En conséquence on ne peut guère hésiter à traduire : « Celle qui est enceinte d'un homme est enserrée dans ses tourments ». De plus, il serait vraiment curieux, si l'auteur des *Hymnes* avait l'intention de se présenter comme « l'homme des douleurs » d'*Isaïe*, qu'il choisisse pour se désigner une expression totalement différente : GBR HṢRH au lieu de 'YŠ MK'BWT (31).

8. Isaïe 53, 3-4. — L'auteur des *Hymnes* « nous y apparaît comme un homme constamment contredit et traqué, qui doit quitter son pays, ses proches, ses amis (IV, 8-9; V, 5), qui même a été trahi par les siens (V, 22-25). Sa destinée, c'est d'être « un homme abandonné » (VIII, 27), « en proie aux amertumes et à une douleur incurable » (VIII, 28). Comme pour le Serviteur de Yahvé, les hommes « n'avaient nulle estime pour lui » (IV, 8.23; cf. *Is.* 53, 3); comme le Serviteur de Yahvé, il fut accablé de coups et de maladies (VIII, 26-27; cf. *Is.* 53, 3-4) » (32).

— Certes, le Docteur de Justice eut à subir au moins trois persécutions différentes (33), mais tant d'innocents ont été victimes de la malice humaine que cela ne constitue guère un trait caractéristique. A l'opposé, on constate que les traits les plus typiques de la célèbre prophétie d'*Isaïe* ne s'appliquent pas à l'auteur des *Hymnes* : le « Serviteur » est un surgeon (YWNQ, *Isaïe* 53, 2), alors que l'auteur se compare à une source (VIII, 4.16), qui alimente un rejeton (NṢR), symbole de son œuvre, de sa communauté (VIII, 6-11); le « Serviteur » porte les maladies et les douleurs de l'humanité (*Isaïe* 53, 4-5), alors que jamais l'auteur ne paraît supposer que sa souffrance puisse avoir une valeur d'expiation pour les

(30) *Revue de l'Histoire des Religions*, t. 147, n° 2, Avril-Juin 1955, p. 181.

(31) Ce problème est bien étudié par A. S. VAN DER WOUDE, *Die messianischen Vorstellungen der Gemeinde von Qumran*, p. 148-149 (les pages 144-156, consacrées aux *Hymnes*, sont aussi fort judicieuses) et par GLENN HINSON dans la *Revue de Qumrân*, n° 6, p. 189-190.

(32) *Semitica*, VII, p. 17 = *Écrits esséniens*, p. 375-376.

(33) Sur les deux premières, voir la *Revue de Qumrân*, n° 6, p. 207-208 et 220; la troisième est connue par le *Commentaire d'Habacuc*.

péchés des autres; le « Serviteur » garde le silence devant ses bourreaux (*Isaïe* 53, 7), alors que l'auteur se plaint avec véhémence (colonnes II à IX) et regrette avec amertume que son incarcération l'ait empêché de faire retentir sa voix (VIII, 35-36).

9. Isaïe 53, 5 et Hymnes II, 8-9. — « C'est par (l'auteur des *Hymnes*) que l'homme reçoit la guérison (II, 8-9) : « Et je fus... la guérison pour tous ceux qui se convertissent du péché, la prudence pour les simples, et le ferme penchant de tous ceux dont le cœur est troublé. » Le Serviteur de Yahvé, lui aussi, apportait la guérison : « C'est grâce à ses meurtrissures que nous avons la guérison (*Is.* 53, 5) » (34).

— La présence du verbe « guérir » en *Isaïe* 53, 5 et du mot « guérison » dans les *Hymnes* II, 8 ne doit pas dissimuler qu'il y a entre les deux textes une divergence considérable : le « Serviteur » d'*Isaïe* est la guérison des pécheurs, tandis que l'auteur des *Hymnes* commence par dire qu'il est leur perte : « J'ai été un piège pour les fautifs, mais une guérison pour les convertis de la faute... » (35). En outre les *Hymnes* parlent d'une guérison réalisée par l'enseignement du Docteur de Justice, tandis qu'en *Isaïe* le « Serviteur » guérit les hommes surtout en assumant leurs maladies spirituelles (36).

10. Isaïe 53, 11 et Hymnes VII, 23-25. — Dupont-Sommer restitue et traduit ainsi ce passage des *Hymnes :*

« [Et toi, ô] mon [Di]eu, tu as secouru mon âme,
et tu as élevé ma corne en haut.
Et je serai resplendissant de lu[miè]re sept fois
dans l'É[den que] tu as [c]réé pour ta gloire.
Car tu es pour moi un luminaire [éter]nel... »

Puis il commente : « Cette transfiguration lumineuse du Maître (cf. aussi IX, 26) renchérit sur la récompense promise au Serviteur de Yahvé (*Is.* 53, 11) : « A cause de l'affliction de son âme, il verra la lumière et il sera rassasié »; le chef de la Communauté

(34) *Semitica*, VII, p. 19 = *Écrits esséniens*, p. 377.

(35) H. Michaud signale en outre que la formule des *Hymnes* fait plutôt allusion aux *Prov.* 12, 18 et à *Malachie* 3, 20 (*Revue de Qumrân*, n° 3, p. 415-416).

(36) En Isaïe 53, 11, le « Serviteur » justifie aussi « par sa connaissance », selon *1 Q Isaïe*^{a}; mais la *Septante* oriente vers un autre texte, beaucoup mieux rythmé :

« A cause de la peine de son âme,
il verra la lumière
et sera rassasié de connaissance.
Le juste, Mon serviteur, justifiera les multitudes
et de leurs perversions (c'est) lui (qui) se chargera ».

des Fils de lumière non seulement « verra la lumière », mais deviendra tout entier lumière » (37).

— Cette interprétation soulève plusieurs objections : *a)* le stique sur l'Éden est une conjecture très subjective sans appui dans le contexte; *b)* le stique précédent n'est pas en rapport avec les « Poèmes du Serviteur », puisqu'il est une citation d'*Isaïe* 30, 26; *c)* le dernier stique ne se réfère pas davantage à ces poèmes, puisqu'il cite nettement *Isaïe* 60, 20; *d)* c'est forcer, et donc fausser, le texte que de traduire par « je serai resplendissant de lumière » : le sens du verbe HWPY' « apparaître » (38), le contexte des *Hymnes* et les passages parallèles de IV, 6.23 et IX, 26 invitent nettement à comprendre que, en réponse aux moqueries des ennemis, Dieu mettra en pleine lumière la noblesse du rôle de l'auteur.

CONCLUSIONS

Un livre entier serait indispensable pour étudier en détail toutes les citations de l'Ancien Testament dans les *Hymnes*. Mais, dès maintenant, plusieurs résultats positifs peuvent être dégagés.

1. Texte de l'Ancien Testament. — Bien que l'auteur cite de mémoire et qu'il retaille volontiers ses matériaux d'emprunt, de telles citations constituent en bien des cas le plus ancien témoin de notre texte en hébreu. Chaque fois qu'elles coïncident avec la lignée des Massorètes, avec la lignée de la Septante ou avec la lignée de la Peshitto, elles garantissent l'ancienneté du témoignage qui nous est fourni actuellement par ces lignées. Certaines variantes gagnent ainsi en probabilité, par exemple au *Psaume* 4, 8. Parfois des hypothèses critiques ou philologiques sont désavouées par notre auteur : ainsi au *Psaume* 89, 10 il ne rattachait pas SW' au verbe NS' et en *Job* 3, 5 il n'interprétait pas KMRYRY selon la racine syriaque KMR, « être obscur ». D'autres variantes ne méritent probablement pas d'être adoptées (par exemple en *Jérémie* 17, 6), mais elles nous renseignent pourtant sur l'évolution textuelle.

2. Sources de l'auteur. — La consultation, même rapide, de cette nomenclature prouve à l'évidence que l'auteur est surtout nourri d'*Isaïe* et des *Psaumes*. En outre, à l'intérieur de ces ouvrages, on constate de curieuses variations. La première partie d'*Isaïe*

(37) *Semitica*, VII, p. 18 = *Écrits esséniens*, p. 377.

(38) Tous les emplois qumrâniens de ce verbe sont passés en revue dans *Le Docteur de Justice et Jésus-Christ* (Paris, Orante, 1957), p. 38-40.

(chapitres 1 à 39, en négligeant les passages de prose copiés sur les *Rois*) est représentée par 55 citations pour 688 versets, soit en moyenne une citation pour 12 versets et demi, et les seconde et troisième parties (chapitres 40 à 66) par 95 citations pour 525 versets, soit en moyenne une citation pour 5 versets et demi. Manifestement, l'auteur apprécie plus l'optimisme d'*Isaïe*, surtout à partir du chapitre 40, que le pessimisme de *Jérémie*. Dans le *Psautier*, les poèmes que nous considérons comme spécialement messianiques (2, 72, 110) ne semblent pas avoir retenu son attention; le *Psaume* 22 est cité 5 fois, mais jamais l'auteur ne s'arrête aux souffrances physiques de la victime, alors qu'il s'applique 3 fois ses souffrances morales (verset 15) et 2 fois son triomphe final (versets 23-24 et 25); les *Psaumes* les plus goûtés sont les *Psaumes* 31 (8 citations), 51 (8 citations, plus 4 douteuses) et 107 (7 citations).

Ces statistiques permettent aussi de corriger les impressions un peu trop subjectives de certains commentateurs. Ainsi VAN SELMS pense que « la mentalité du poète est peut-être plus dépendante de *Jérémie* et d'*Ézéchiel* que d'*Esaïe*. Le ton très personnel de son œuvre, la relation intime entre Dieu et l'âme font penser à *Jérémie*. De même l'expérience d'hostilité, d'opposition et de moquerie, de la part des autres prêtres comme lui, le rapprochait du prophète d'Anathoth... Quand il fait de la gloire de Dieu le but de l'action divine, le lecteur pense immédiatement à des passages tels qu'*Ézéchiel* 36, 22... » (39). — En fait, l'on constate que l'influence d'*Ézéchiel* est en partie restreinte aux colonnes IV et VIII et que *Jérémie* est cité quatre fois moins souvent qu'*Isaïe*.

3. Renseignements sur la personnalité de l'auteur. — Quand on aura étudié avec précision quels sont les passages que l'auteur préfère et comment il les a retouchés, l'on aura sans doute bien des renseignements sur sa personnalité. Au premier coup d'œil on s'aperçoit qu'il substitue souvent des synonymes pour éviter la répétition du même mot à l'intérieur du même vers, alors qu'il aime au contraire que des vers successifs reprennent les mêmes formules. Parfois il est guidé par un désir d'euphonie, ainsi ʾRṢWT du *Psaume* 116, 9 devient GBWL en VII, 14 à cause du voisinage de ŠBWL et de KBWD. A l'occasion, il répartit une citation sur deux stiques, en remplissant le reste avec des termes parallèles : ainsi « dresser l'étendard » d'*Isaïe* 62, 10 devient en VI, 36 « dresser le mât... lever l'étendard »; ailleurs une citation est truffée de compléments artificiels (voir *Isaïe* 5, 12 cité en XI, 23). L'auteur am-

(39) *De Rol Der Lofprijzingen* (Baarn, 1957), p. 172-173. Je remercie M. le Pasteur B. JONGELING d'avoir eu l'amabilité de me traduire ce passage.

plifie volontiers par l'addition du mot « tout »; par contre l'on est étonné par l'absence de ce mot dans la citation du *Psaume* 9, 2 et dans les six citations du *Psaume* 26, 7.

La théologie de l'auteur pourrait être illustrée par bien des détails typiques. Ainsi, jamais l'auteur ne s'applique le terme de « oint » ou « consacré » (MŠYḤ, dont la théologie chrétienne a fait le mot « Messie », mais en le chargeant d'un contenu nouveau); et pourtant il l'a rencontré une fois sous sa plume, en XVI, 18, quand il citait le *Psaume* 132, 10 « Ne repousse pas la face de Ton consacré (MŠYḤK) » ou *2 Chroniques* 6, 42 « Ne repousse pas la face de Tes consacrés (MŠYḤYK) »; or, il a volontairement évité ce terme pour le remplacer par « Ton serviteur », qu'il trouvait d'ailleurs dans le contexte immédiat. N'est-ce pas significatif?

Quand on compare les citations utilisées dans les *Hymnes* avec celles qui remplissent la *Règle de la Communauté* et la *Règle de la Guerre* (40), on est frappé par le nombre de références communes. Certes, ce phénomène peut s'expliquer en partie par l'usage de « répertoires », comme les *Testimonia Messianica* trouvés dans la grotte 4 de Qumrân. Mais la variété et la multiplicité de telles citations débordent certainement le cadre des répertoires et nous renseignent sur les affinités profondes de chaque auteur. Alors une comparaison minutieuse entre les citations relevées dans ces divers ouvrages pourra confirmer, ou infirmer, l'hypothèse qui voit dans ces auteurs le même personnage, le Docteur de Justice.

4. Les « Poèmes du Serviteur ». — Bien qu'on ne puisse, évidemment, trancher la question par un simple calcul mathématique, les quelques citations (six, plus une douteuse, pour 39 versets, soit approximativement la même moyenne que dans la seconde partie d'*Isaïe*) qui proviennent de ces poèmes ne semblent pas indiquer qu'ils aient exercé une influence spéciale sur la pensée de l'auteur. Certes, cette présomption devra être confirmée par une étude proprement théologique, qui sera sans doute réalisée bientôt. Mais, jusqu'à preuve du contraire, il paraît difficile de supposer que l'auteur des *Hymnes* se considérait comme la réplique du « Serviteur de Yahwèh ». Évidemment, on ne saurait faire grief à l'auteur d'une première étude sur les *Hymnes*, laquelle ne prétendait nullement être exhaustive, de ne s'être pas livré lui-même à une telle enquête. Les travaux de DUPONT-SOMMER ont eu le mérite de soulever la question. Souhaitons que les recherches ultérieures permettent de préciser de mieux en mieux les véritables sources des *Hymnes*.

JEAN CARMIGNAC.

(40) *Revue Biblique*, 1956, n° 2, p. 234-260 et n° 3, p. 375-390.

Post-Scriptum. — Les références indiquées dans cet article, et dans celui de la *Revue Biblique* mentionné à la note 40, ne peuvent évidemment pas constituer une propriété littéraire; aussi je permets explicitement à tous les auteurs de les utiliser autant qu'ils le voudront. Mon seul désir est que leurs lecteurs soient renseignés le mieux possible sur les origines bibliques des œuvres trouvées à Qumrân.

DIE ERWARTUNG DES MESSIANISCHEN HOHENPRIESTERS IN DEN SCHRIFTEN VON QUMRAN UND IM NEUEN TESTAMENT [1]

In jüngster Zeit hat man sich lebhafter mit der Frage beschäftigt, ob die in manchen Kreisen des Judentums beheimatete Erwartung eines messianischen Hohenpriesters, der in der Endzeit zusammen mit dem königlichen Messias auftreten wird, im Leben Jesu eine Rolle spielte. Wie sich O. Cullmann (2) für die Meinung einsetzte, dass Jesus diese jüdische Erwartung habe erfüllen wollen, so hat G. Friedrich (3), in einer eingehenderen Untersuchung der synoptischen Evangelien behauptet, dass für Jesus das messianische Hohepriestertum weit wichtiger gewesen wäre als das messianische Königtum und dass erst die Überlieferung der synoptischen Tradition diese ursprüngliche Auffassung überdeckt habe. Die Frage nach dem messianischen Hohenpriester, die ohne Zweifel durch die Handschriftenfunde von Qumran neue Anregungen gefunden hat, bedarf noch der Diskussion. Die folgenden Ausführungen wollen als Diskussionsbeitrag verstanden werden. Wir versuchen zunächst, die jüdische Erwartung in ihrer Eigenart festzustellen, befragen dann die synoptischen Evangelien, ob sie etwas für das hohepriesterliche Verständnis Jesu abgeben, um uns dann in einem dritten Teil mit der Hohenpriesterlehre des Hebräerbriefes und ihrem Verhältnis zu den jüdischen Vorstellungen zu befassen. Das vierte Evangelium und die Apokalypse sind in die Untersuchungen miteinzubeziehen, weil Jesus in ihnen hohepriesterliche Züge zu tragen scheint.

(1) Die vorliegende Arbeit ist die zum Zwecke der Drucklegung erweiterte und mit Anmerkungen versehene Wiedergabe einer am 23. Juli 1959 vor der Theologischen Fakultät der Universität Würzburg gehaltenen Probevorlesung.

(2) O. Cullmann, *Die Christologie des Neuen Testaments*, Tübingen, 2. Auflage, 1958, 87.

(3) G. Friedrich, *Beobachtungen zur messianischen Hohepriestererwartung in den Synoptikern*, in der *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 53 (1956), 265-311.

***

Gut ein halbes Jahrhundert vor der Entdeckung der ersten Handschriften am Toten Meer kannte man die *Damaskusschrift*, von der man heute mit Sicherheit weiss, dass sie zu den Schriften der Gemeinde von Qumran gehört (4). In ihr ist an mehreren Stellen von einem « Messias von Aaron und Israel » (XII, 23 f.; XIV, 19; XIX, 10 f.) oder « Messias aus Aaron und Israel » (XX, 1) die Rede. Der Begriff ist durchaus singulär. Weder das Alte Testament — dort ist der Messias regelmässig der MŠYḤ YHWH — noch das Spätjudentum kennt ihn. Diesen durch Aaron und Israel charakterisierten Messias erwartet man deutlich für die Endzeit, die auf die « Zeit der Ruchlosigkeit » (XII, 23) folgt. Er ist eine eschatologische Gestalt. Bis zur Zeit der Funde am Toten Meer war es naheliegend anzunehmen, dass hier nur von einem Messias gesprochen wird (5). Nun finden wir in der *Sektenregel* von Qumran die bekannte Stelle, die sich eng mit den Aussagen der *Damaskusschrift* berührt : *1 Q Serek* IX, 10 f. heisst es : « ...und sie (die Männer der Gemeinde) werden gerichtet werden durch die früheren Gesetze, durch welche die Männer der Gemeinschaft angefangen haben, sich der Züchtigung zu unterwerfen, bis zum Kommen eines Propheten und der Messiasse von Aaron und Israel ». — Das Auffallende dieser Aussage ist nicht nur, dass hier noch ein Prophet genannt wird, sondern vor allem, dass deutlich zwei Messiaspersönlichkeiten erwartet werden (6). Verschiedene Forscher (K. SCHUBERT, H. E. DEL MEDICO,

(4) Vergleiche H. BARDTKE, *Die Handschriftenfunde am Toten Meer, Die Sekte von Qumran*, Berlin, 1958, 152-161.

(5) Die Meinung vertrat F. F. HVIDBERG, *Menigheden af den nye Pagt i Damascus*, Copenhagen, 1928, 272-281. — L. GINZBERG, *Eine unbekannte jüdische Sekte*, I, New-York, 1922, 317-363, sprach sich allerdings schon damals für eine Erwartung von zwei Messiassen aus.

(6) W. H. BROWNLEE, *Messianic Motifs of Qumran and the New Testament*, in *New Testament Studies*, 3 (1956/57), 12-30, 195-210, näherhin 198-209, erblickt auch in dem Hymnus *1 Q Serek* X, 1-8 eine Anspielung auf den Messias von Aaron, den priesterlichen Messias. X, 4 lautet : « Wenn sie sich erneuern, ist gross das Mem für das Allerheiligste, und das Zeichen Nun ist (bestimmt) zum Schlüssel seiner ewigen Gnaden. » Mit dem Hinweis auf eine parallel erscheinende Stelle in *1 Q Seyenssprüche* IV, 27 f. fasst BROWNLEE Mem und Nun als Abkürzungen von M'WR (Leuchte) und NZR (Diadem) und so als Symbolwörter, die für den Priestermessias stehen. Nun aber ergibt schon das Textbild der Photokopie, dass das alleinstehende Nun (ohne Artikel und mit anschliessendem Spatium) nicht Symbolwort sein kann. Offenbar konnte der Schreiber das entsprechende Wort nicht entziffern oder es kam ihm nicht sinnvoll vor. HM kann deshalb nicht Symbolwort sein, weil dann, wie P. WERNBERG-MØLLER, *The Manual of Discipline*, Leiden, 1957, 143, Anm. 12 bemerkt, HMM (fem.) zu erwarten wäre. Wahrscheinlich versteht es sich als Unterstreichung des vorausgehenden Suffix BHṬḤDŠM. Es ist dann besser, in Anlehnung an WERNBERG-MØLLER zu übersetzen : « Wenn sie sich erneuern (bedeutet das) Grösse für das Allerheiligste und ein ( ) Zeichen für den Zugang seiner ewigen Gnaden. »

M. Black) (7) glaubten anfangs und vor der Veröffentlichung weiterer Funde, eine Verschreibung annehmen zu müssen oder mithilfe der Annahme eines *Yod compaginis* einen Singular herauslesen zu können, um die Übereinstimmung mit der *Damaskusschrift* zu erreichen. Aber es geht nicht an, die schwierige Lesart des Plurals so in den üblichen Begriff des Messias als *einer* Persönlichkeit zu verwandeln. Es besteht heute fast einhellige Auffassung darüber, dass auch in der *Damaskusschrift* ursprünglich von zwei Messiassen die Rede war (8). Es besteht aber keine Einigkeit darüber, ob die Umwandlung in den Singular auf das Konto späterer, mittelalterlicher jüdischer Schreiber, die sich an der ihnen ungewöhnlich vorkommenden Erwartung von zwei Messiassen stiessen, zu setzen ist (9), oder ob sie noch in der Qumrangemeinde erfolgte, die dann im Laufe ihrer Geschichte, vielleicht veranlasst durch die Verzögerung des letzten Endes, eine wesentliche Änderung ihrer Messianologie vorgenommen hätte. A. Dupont-Sommer (10) und M. Philonenko (11) glauben, dass die *Damaskusschrift* eine veränderte theologische Situation der Sekte widerspiegle. Hinter dem Begriff « Messias von Aaron und Israel » verberge sich zwar noch die ältere Zwei-Messiaslehre, die jüngere

(7) K. Schubert, *Die jüdischen und judenchristlichen Sekten im Lichte der Handschriftenfunde von 'En Feščha*, in der *Zeitschrift für katholische Theologie*, 74 (1952), 1-62, näherhin 53, Anm. 103. — H. E. Del Medico, *Deux manuscrits hébreux de la Mer Morte*, Paris, 1951, 33. — M. Black, *Servant of the Lord and Son of Man*, in the *Scottish Journal of Theology*, 6 (1953), 1-11, näherhin 6. — W. H. Brownlee, *The Dead Sea Manual of Discipline*, in the *Bulletin of the American Schools of Oriental Research, Supplementary Studies*, Nos. 10-12, Appendix D, 1951, 50, möchte den « Propheten » mit dem Messias identifizieren und unter den « Gesalbten Aarons und Israels » die Anhänger des Messias erblicken, die sich aus zwei Gruppen zusammensetzen : aus Vertretern des Priester- und Laienstandes. Ähnlich A. J. B. Higgins, *Priest and Messiah*, in *Vetus Testamentum*, 3 (1953), 321-336, näherhin 331 f, der den « Propheten » mit dem Priestermessias gleichsetzt.

(8) K. Schubert hat seine Auffassung bald zurückgezogen : *Zwei Messiasse aus dem Regelbuch von Chirbet Qumran*, in *Judaica*, 11 (1955), 216-235.

(9) E. L. Ehrlich, *Ein Beitrag zur Messiaslehre der Qumransekte*, in der *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, 68 (1956), 234-243, näherhin 238. — J. Liver, *The Doctrine of the Two Messiahs in Sectarian Literature in the Time of the Second Commonwealth*, in the *Harvard Theological Review*, 52 (1959), 149-185, näherhin 152. — N. Wieder, *The « Law-Interpreter » of the Sect of the Dead Sea Scrolls : The Second Moses*, in the *Journal of Jewish Studies*, 4 (1953), 158-175, näherhin 168, Anm. 2. — A. S. van der Woude, *Die messianischen Vorstellungen der Gemeinde von Qumrân (Studia Semitica Neerlandica 3)*, Assen, 1957, 78.

(10) A. Dupont-Sommer, *Nouveaux aperçus sur les manuscrits de la Mer Morte (L'Orient ancien illustré 5)*, Paris, 1953, 77-84.

(11) M. Philonenko, *Les Interpolations chrétiennes des Testaments des Douze Patriarches et les Manuscrits de Qoumrân*, dans la *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, 38 (1958), 309-343 und 39 (1959), 14-38, näherhin 38 (1958), 318.

Gemeinde aber glaube nur noch an einen Messias. Diese Veränderung der messianischen Erwartung hänge damit zusammen, dass man nach dem Tode des Lehrers der Gerechtigkeit begonnen habe, diesen zu idealisieren und als messianische Persönlichkeit zu interpretieren, deren Wiederkunft man für das Ende in Aussicht stellte. Der wiederkehrende Lehrer sei der Messias, der sowohl das königliche als auch das priesterliche Amt in sich vereinige. Diese Auffassung stösst sich aber an *Damaskusschrift* XIX, 35-XX, 1, wo der Lehrer klar vom erwarteten Messias unterschieden wird (12). Dort lesen wir : « Nicht werden sie gerechnet in den Kreis des Volks und in seine Schrift werden sie nicht geschrieben vom Tage der Wegnahme des einzigen Lehrers bis zum Auftreten des Messias aus Aaron und Israel. » Die Erklärung, dass mit dem « Lehrer » die historische und mit dem « Messias » die eschatologische, wiederkehrende Persönlichkeit gemeint sei, ist unbefriedigend (13). Diese Meinung stösst sich an *Damaskusschrift* VI, 10 f. Hier wird ein YWRH HṢDQ für das « Ende der Tage » erwartet (14).

(12) Vergleiche J. CARMIGNAC, *Le retour du Docteur de Justice à la fin des jours*, dans la *Revue de Qumrân*, tome I, nº 2 (octobre 1958), 235-248, näherhin 247 f.

(13) So A. DUPONT-SOMMER, *opus citatum* (Anm. 10).

(14) Es ist überhaupt fraglich, ob man in Qumran an ein Wiederaufstehen des Lehrers der Gerechtigkeit dachte. Ausser DUPONT-SOMMER und PHILONENKO denkt J. M. ALLEGRO, *The Dead Sea Scrolls*, Harmondsworth, 1956, 148 f., daran. Er identifiziert den Priestermessias mit dem wiedererstandenen Lehrer der Gerechtigkeit (und dem Thoraforscher !). —G. MOLIN, *Die Rollen von 'En Feŝha und ihre Stellung in der jüdischen Religionsgeschichte*, in *Judaica*, 7 (1951), 161-213, näherhin 202 f., hält eine Wiederkunft des Lehrers für möglich. — Ch. RABIN, *The Zadokite Documents*, Oxford, 2. Auflage, 1958, S. 23, Anm. 11, 2 spricht allgemein von einer « Auferstehung des Lehrers der Gerechtigkeit » (zu *Damaskusschrift* VI, 11). — K. SCHUBERT, *Die Messiaslehre in den Texten von Chirbet Qumran*, in *Biblische Zeitschrift*, *Neue Folge*, 1 (1957), 177-197, näherhin 180, Anm. 8, und 193, hält den wiedererstandenen Lehrer für den Propheten der Endzeit. — Gegen eine Erwartung der Auferstehung des Lehrers der Gerechtigkeit spricht nicht die Tatsache, dass der erwartete Lehrer YWRH HṢDQ (*Damaskusschrift* VI, 11) genannt wird, während der bereits dagewesene Lehrer in I, 11 MWRH ṢDQ heisst. Es könnte damit beidemale die gleiche Persönlichkeit gemeint sein, denn der « einzige Lehrer » heisst einmal MWRH HYḤYD (XX, 1) und einmal YWRH HYḤYD (XX, 14). Und an beiden Stellen wird es sich um die gleiche Persönlichkeit handeln. Die beiden Termini MWRH und YWRH wurden also promiscue gebraucht. A. S. VAN DER WOUDE, *opus citatum* (Anm. 9), 58, 72, M. BURROWS, *Mehr Klarheit über die Schriftrollen*, München, 1958, 287-295 und J. CARMIGNAC, *opus citatum* (Anm. 12), stehen der Meinung, dass man in Qumran an eine Wiederkunft des Lehrers glaubte, ablehnend gegenüber. VAN DER WOUDE wendet ein, dass das fragliche Verbum 'MD, das in *Damaskusschrift* VI, 10 f. für das Auftreten des Lehrers verwendet wird, in dieser Schrift nirgends die Bedeutung von « auferstehen » habe. Der Vergleich mit XII, 23 f.; XX, 1 und *1 Q Serek* IX, 11 lehrt vielmehr, dass 'MD als Synonym zu BW' zu betrachten ist. CARMIGNAC prüft die Stellen der Kriegs- und Loblieder-rolle, die für den Glauben der Sekte an die Auferstehung der Toten in Anspruch genommen werden. Die Prüfung führt ihn zu dem Ergebnis, dass der

Weil die Gründe für die Annahme, die Gemeinde habe zur Zeit der Abfassung der *Damaskusschrift* die Zwei-Messiaslehre aufgegeben, nicht überzeugen, ist es wahrscheinlicher anzunehmen, dass die Änderung des Plurals MŠYḤY erst viel später erfolgte.

Übrigens haben wir auch im heutigen Text der *Damaskusschrift* eine Stelle, die sehr wahrscheinlich die beiden Messiasse voraussetzt. VII, 18-21 wird gesagt : « Und der Stern, das ist der Thoraforscher, der nach Damaskus kommen wird (oder : gekommen ist), wie geschrieben ist : Es geht auf ein Stern aus Jakob und ein Zepter steht auf aus Israel (*Numeri* 24, 17 b). Das Zepter, das ist der Fürst der ganzen Gemeinde, und wenn er auftritt, wird er zerschmettern alle Söhne Seths. » — « Thoraforscher » und « Fürst » sind deutlich zwei voneinander zu unterscheidende Persönlichkeiten (15). Das Auftreten des « Fürsten », den wir mit dem Laienmessias zu identifizieren haben, ist sicherlich ein zukünftiges Ereignis. Weil das Bileamorakel vom Stern und Zepter auch anderwärts in der Qumranliteratur anzutreffen ist und als messianisches Testimonium gilt (*4 Q Testimonia* 12 f.; *1 Q Segenssprüche* V, 27; *1 Q Milḥamah* XI, 6) (16), ist es naheliegend, auch das Erscheinen des Thoraforschers in die Zukunft zu verweisen und HB' im futurischen Sinn zu verstehen (17). Eine Stütze liefert uns *4 Q Flori-*

Glaube an die allgemeine Auferstehung nicht erwiesen werden kann. Von hier aus fällt auch neues Licht auf die Erwartung des Lehrers der Gerechtigkeit. Wenn man in Qumran wirklich keine Totenauferstehung kannte, ist es kaum möglich, dass man mit einer Auferstehung des Lehrers rechnete. Wir können bis jetzt auf die wichtige Frage, ob der Lehrer am Ende wiederkommt, noch keine sichere Antwort geben. Vielleicht schenkt uns die Veröffentlichung neuer Texte mehr Klarheit.

(15) Vergleiche K. SCHUBERT, *opus citatum* (Anm. 14), 182; W. H. BROWNLEE, *opus citatum* (Anm. 6), 196; F. M. CROSS JR., *The Ancient Library of Qumran and Modern Biblical Studies*, New York, 1958, 171, Anm. 71. — M. PHILONENKO, *opus citatum* (Anm. 11), 316-320, möchte « Stern » und « Zepter » mit dem zum Messias gewordenen Lehrer der Gerechtigkeit identifizieren. J. CARMIGNAC, *opus citatum* (Anm. 12), 244-248, versteht den Begriff « Thoraforscher » allgemein (auch für *Damaskusschrift* VI, 7). Er bezeichne die Mitglieder der Gemeinde. Eine Stütze für diese Anschauung sei das Wort « kommen nach Damaskus », das anderwärts in der *Damaskusschrift* für den Eintritt in die Gemeinde verwendet wird. Es ist aber zu beachten, dass es an unserer Stelle heisst HB' DMŠQ, während VI, 19 die Formel B'Y HBRYT HḤDŠH B'RṢ DMŠQ für den Eintritt in die Gemeinde gebraucht ist (= VIII, 21). Der Unterschied ist meines Erachtens zu berücksichtigen VI, 5 kommt als Parallele nicht in Frage, denn hier wird ein anderes Verbum verwendet.

(16) *1 Q Milḥamah* XI, 6 wird das Bileamorakel nicht interpretiert.

(17) Die futurische Bedeutung des Partizips Qal von BW' weist A.S. VAN DER WOUDE, *opus citatum* (Anm. 9), 53 noch in anderen Qumrantexten nach. N. WIEDER, *opus citatum* (Anm. 9), 165-167, möchte HB' perfektisch verstehen. Er erblickt so im « Stern » eine Gestalt der Vergangenheit. Dieser « Stern » aber sei der Merkur (griechisch = Hermes). Weil im hellenistischen Judentum Moses mitunter den Namen Hermes erhält, glaubt WIEDER, dass zur Zeit der Abfassung der *Damaskusschrift* der (mosesgleiche) Prophet bereits erschienen

legium 2, wo neben dem « Spross Davids » wieder der « Thoraforscher » erscheint, die beide für das Ende der Tage erwartet werden. Wenn der Thoraforscher in der Zukunft kommt, dann ist er von dem DWRŠ HTWRH auseinanderzuhalten, der in *Damaskusschrift* VI, 7 eine Rolle spielt. Dieser Thoraforscher ist eine Gestalt der Vergangenheit (18).

In dem mit « Stern » und « Thoraforscher » bezeichneten Gefährten des Messiasfürsten (*Damaskusschrift* VII, 18-21) (19) erkennen wir den priesterlichen Messias wieder, eine Erkenntnis, die durch *Testament Juda* 24 ihre Bestätigung erfährt. Es wird später noch zu zeigen sein, dass die Erwartung zweier messianischer Gestalten nicht nur in der Qumranliteratur, sondern auch in den *Testamenten der Zwölf Patriarchen* beheimatet ist. Wir geben zunächst die für uns wichtigen Verse von *Testament Juda* 24 im Wortlaut wieder :

V. 1. — « Dann wird euch ein Stern aus Jakob in Frieden aufgehen, und es wird aufstehen ein Mensch aus meinem Samen wie die Sonne der Gerechtigkeit. Er wandelt mit den Menschen in Sanftmut und Gerechtigkeit. Und keine Sünde wird an ihm erfunden werden.

V. 2. — Und über ihm werden sich die Himmel öffnen, auszugiessen den Segen des heiligen Vaters...

V. 5. — Dann wird aufleuchten meines Königtums Zepter, und aus eurer Wurzel wird ein Spross entstehen.

V. 6. — Und durch ihn wird ein gerechter Herrscherstab den Völkern aufgehen, zu richten und zu retten alle, die zum Herrn rufen. »

Bis vor kurzer Zeit war man weitgehend der Meinung, dass in diesem Kapitel nur von einer zukünftigen Heilsgestalt die Rede

ist. Es ist richtig, dass die Erwartung des Propheten in der *Damaskusschrift* zurückgetreten ist, aber das gibt noch nicht die Berechtigung, « Stern » und « Thoraforscher » über eine entlegene jüdisch-gnostische Spekulation mit dem Propheten der Endzeit zu identifizieren. — CH. RABIN, *opus citatum* (Anm. 14), 30, Anm. 19, 3, weist nach, dass das Bileamorakel im Judentum öfter messianisch gedeutet wurde.

(18) Die Meinungen über den « Thoraforscher » von *Damaskusschrift* VI, 7 sind sehr geteilt. A. MICHEL, *Le Maître de Justice d'après les documents de la Mer Morte, la littérature apocryphe et rabbinique*, Avignon, 1954, 271, sieht in ihm den Nachfolger des Lehrers der Gerechtigkeit; A. S. VAN DER WOUDE, *opus citatum* (Anm. 9), 70, identifiziert ihn mit dem *Damaskusschrift* I, 11 genannten Lehrer der Gerechtigkeit; N. WIEDER, *opus citatum* (Anm. 9), 161-165, erblickt in ihm den endzeitlichen Propheten und J. CARMIGNAC, *opus citatem* (Anm. 12), 239-242, fasst den Begriff wieder allgemein als Bezeichnung für die Mitglieder der Gemeinde.

(19) In Qumran vermeidet man die Bezeichnung « König » für den Messias. E. L. EHRLICH, *opus citatum* (Anm. 9), 241, glaubt, weil die Gemeinde mit den Hasmonäern in Konflikt stand. Vergleiche A. S. VAN DER WOUDE, *opus citatum* (Anm. 9), 57 f.

sei. Im Mittelpunkt steht wie in *Damaskusschrift* VII, 18-21 das Bileamorakel *Numeri* 24, 17 b, das Wort vom Stern am Anfang (V. 1), das Wort vom Zepter in der Mitte (V. 5). G. R. Beasley-Murray (20) bezieht das ganze Kapitel auf den königlichen Messias; er stützt sich dabei auf die oben wiedergegebene griechische Version. M. Philonenko (21) denkt wieder an den messianisierten Lehrer der Gerechtigkeit. M. de Jonge (22) hält das Ganze für eine christliche Hymne auf Jesus; er nimmt aber eine verarbeitete nichtchristliche Vorlage an, gesteht allerdings, dass es unmöglich sei, das christliche vom nichtchristlichen Gedankengut zu scheiden. Jüngst hat sich J. Liver (23) dafür ausgesprochen, dass man in *Testament Juda* 24 die Zwei-Messiaslehre mit der ihr eigenen Bevorzugung des levitischen Messias erkennen könne. Er muss allerdings das dem Patriarchen Juda zugehörende Wort « Ein Mensch wird aufstehen aus meinem Samen » (V. 1) für eine Fehlübersetzung halten und unwandeln in : « aus seinem Samen » (24), um es auf den voraus erwähnten Jakob zurückbeziehen zu können. V. 1-4 handelt dann vom priesterlichen, V. 5 und 6 vom königlichen Messias. Nun hat A. S. van der Woude (25) erkannt, dass der umstrittene Satz in V. 1 « Ein Mensch wird aufstehen aus meinem Samen » eine freie, sich an die Septuaginta anlehnende Wiedergabe von *Numeri* 24, 17 b ist (Septuaginta übersetzen šbṭ mit ἄνθρωπος). Derselbe Satz wird aber gleich noch einmal, in V. 5, in Anlehnung an den massoretischen Text geboten. Unser V. 1 enthält also einen Zusatz. Offenbar hat ein späterer Interpolator nicht gemerkt, dass V. 5 schon bietet, was er in V. 1 einfügt. Der Interpolator, der sehr wahrscheinlich ein Christ war, hatte offenbar die Absicht, aus dem Kapitel eine Hymne auf Jesus, den Messias aus dem Stamme Juda, zu machen. Deshalb lässt er Juda sprechen : « Ein Mensch wird aufstehen aus *meinem* Samen ». Die armenische Version des *Testaments Juda* enthält gegenüber der griechischen und slavischen den fraglichen Zusatz nicht. In dieser Version hat sich der originale Wortlaut besser erhalten. Wir werden ihr in unserem Falle den Vorzug zu geben haben. Hier ist noch deutlich zu sehen, dass die Rede vom « Stern », dem Priestermessias, bis V. 3 einschliesslich (Zählung nach dem armenischen Text) läuft und von der Rede von « Zepter » und « Spross », dem königlichen Messias, in V. 4 ff.

(20) G. R. Beasley-Murray, *The Two Messiahs in the Testaments of the Twelve Patriarchs*, in the *Journal of Theological Studies*, 48 (1947), 1-12, näherhin 5 f.

(21) *Opus citatum* (Anm. 11), 316-320.

(22) M. de Jonge, *The Testaments of the Twelve Patriarchs*, Assen, 1953, 89 f.

(23) *Opus citatum* (Anm. 9), 173 f.

(24) Verwechslung von *Yod* und *Waw*.

(25) *Opus citatum* (Anm. 9), 206-209.

durch τότε klar abgehoben ist. Es ergibt sich somit : Wir besitzen in *Testament Juda* 24 eine wichtige Parallele zu *Damaskusschrift* VII, 18-21 ; beidemale wird das Bileamorakel auf die zwei Messiasse übertragen, auf den « Stern », der nach *Testament Juda* 24 wie die Sonne der Gerechtigkeit aufstrahlen wird, und auf das « Zepter », das in Gerechtigkeit richten und die Frommen retten wird.

A. S. VAN DER WOUDE (26) möchte diese Erkenntnis noch dahingehend präzisieren, dass er in dem sich auf den Priestermessias beziehenden Wort « der da kommen wird nach Damaskus » (*Damaskusschrift* VII, 19) eine Anspielung auf *3 Könige* 19, 15 sieht, wo der Befehl des Herrn an den Propheten Elias aufgeschrieben steht, nach der Steppe von Damaskus zu gehen, um dort Hazael zum König von Aram zu salben. VAN DER WOUDE glaubt deshalb, den erwarteten priesterlichen Messias entsprechend einer rabbinischen (27) und schon bei JUSTIN (28) verbürgten Tradition mit dem wiederkehrenden Elias gleichsetzen zu können. Er stützt sich vor allem auf einige von N. WIEDER (29) herausgegebene Texte, die den Karäern, einer jüdischen Sekte des zehnten Jahrhunderts, deren Abhängigkeit von Qumran weitgehend vertreten wird, zugehören. Bei einer näheren Durchsicht der karaitischen Texte ergibt sich aber, dass ihre messianischen Erwartungen offenbar nicht einheitlich sind. Nach einigen wird Elias mit einem der Messiasse identifiziert, nach anderen ist er nur der Wegbereiter der Messiasse, dem wahrscheinlich die Rolle des Propheten zukommt. So lesen wir in einer Erklärung des YEFET BEN ʿALI zu *Malachias* 3, 23 (30) : « Israel wird mit ihm (Elias) aus der Wüste der Völker ins Land Israel einziehen, er wird das Land für sie erobern, Jerusalem einnehmen und den Altar bauen. Und er wird es sein, der salben wird den Hohenpriester und den Messias-König, und er wird es sein, der ihre Genealogien bekanntmachen wird. » Die Uneinheitlichkeit der karaitischen Auffassungen machen die These VAN DER WOUDE's ungewiss. Auch ist es fraglich, ob eine Erwartung über ein Jahrtausend hinweg so unverändert geblieben ist (31).

(26) 55-57.

(27) Vergleiche H. L. STRACK-P. BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, München, 2. Auflage, 1956, IV, 462-465.

(28) JUSTIN, *Dialog mit Tryphon*, 49.

(29) N. WIEDER, *The Doctrine of the Two Messiahs among the Karaites*, in the *Journal of Jewish Studies*, 6 (1955), 14-23.

(30) Die Übersetzung ist wiedergegeben nach A. S. VAN DER WOUDE, *opus citatum* (Anm. 9), 56.

(31) A. S. VAN DER WOUDE 209 stützt seine These durch *Testament Juda* 24, 1. Hier wird das Auftreten des priesterlichen Messias mit einer « Sonne der Gerechtigkeit » verglichen. Dieser Terminus aber sei *Malachias* 3, 20 entnommen. In *Malachias* 3, 23 wird Elias genannt. Daraus ergäbe sich, dass der in Qumran erwartete priesterliche Messias der wiederkehrende Elias ist. In

In *4 Q Testimonia* werden wie in der *Sektenregel* drei eschatologische Heilsgestalten unterschieden und ihr künftiges In-Erscheinung-Treten durch Schriftworte belegt. *Deuteronomium* 5, 28 f. und 18, 18 f. kündet von der Ankunft des Propheten der Endzeit, *Numeri* 24, 15-17, das schon erwähnte Bileamorakel über den Stern aus Jakob und das Zepter aus Israel, vom priesterlichen und königlichen Messias und *Deuteronomium* 33, 8-11, der Mosessegen über Levi, wird mit K. SCHUBERT (32) am besten als Weissagung über die messianische Stellung des Priesterstammes zu verstehen sein (33).

Dass der Aaronide vom Davididen zu unterscheiden ist und über diesem steht, ergibt sich aus der *Ordnung der Gemeinde (1 Q Sa)*, die eine Verfassung der Gemeinde für die Endzeit darstellt (34). Am Anfang des Berichtes wird der « Messias » genannt (Zeile 12). Damit dürfte aller Wahrscheinlichkeit nach der Messias von Israel gemeint sein, denn nur dieser erhält im Bundesbuch diese Bezeichnung (35). Mit Zeile 12 beginnt die Festlegung der Sitzordnung der Gemeinde beim Mahl. Der an der Spitze genannte Würdenträger — leider ist das entsprechende Wort im Text nicht erhalten — wird mit Sicherheit « der Priester » sein, denn er wird in Zeile 19 gleich wieder erwähnt (HKWHN), und das zu ihm gehörige Gefolge setzt sich aus den « Vätern der Aaronssöhne, den Priestern » zusammen (Zeile 12-14). Er fungiert an der Spitze der ganzen Gemeinde Israel (Zeile 12), über dem Messias von Israel, der erst an zweiter Stelle genannt wird. Diese Tatsache gibt uns die Möglich-

Malachias 3, 20 ist aber sehr wahrscheinlich vom Messias gar nicht die Rede, und in V. 23 erscheint Elias nur als der Vorbote des Tages Jahves, um das Herz der Väter den Söhnen und das Herz der Söhne den Vätern zuzuwenden.

(32) *Opus citatum* (Anm. 14), 178.

(33) A. S. VAN DER WOUDE, *opus citatum* (Anm. 9), 79, möchte das Bileamorakel auf den königlichen Messias einschränken und den Mosessegen auf den priesterlichen Messias beziehen.

(34) Neuerdings hat M. BURROWS, *opus citatum* (Anm. 14), 259-260, mit Recht die Versuche abgelehnt, die das in *1 Q Sa* 2, 18-21 geschilderte Mahl in die gegenwärtige Gemeinde versetzen und nicht als eschatologisches Mahl verstehen wollen. Nimmt man ein gegenwärtiges Mahl an, so bleibt die Anwesenheit des « Messias von Israel » völlig unverständlich. Es ist unvorstellbar, dass diese Anwesenheit nur eine gedachte ist, denn es heisst vom Messias, dass er seine Hände zum Brot ausstreckt (Zeile 20 f).

(35) Y. YADIN, *A Crucial Passage in the Dead Sea Scrolls*, in the *Journal of Biblical Literature*, 78 (1959), 238-241, hat jüngst noch einmal den Versuch unternommen HMŠYḤ auf das zu ergänzende HKWHN zu beziehen, so dass wir « der gesalbte Priester » übersetzen könnten. Diese Übersetzung ist aber nicht möglich, wie YADIN selber erklärt, wegen des letzten Wortes in Zeile 11. YADIN muss eine Verschreibung annehmen. Die Infrarot-Photographie hat bestätigt, dass dieses Wort YWLYD heisst, und wir dürfen das Wort nicht so schnell aufgeben. Die relativ beste Lösung scheint immer noch die zu sein, als Objekt des Verbs « den Messias » anzunehmen und als Subjekt « Gott » einzusetzen. Zur ganzen Diskussion vergleiche M. BURROWS, *opus citatum* (Anm. 14), 260-263.

keit, den « Priester » mit dem priesterlichen Messias gleichzusetzen, denn nur diesem kommt in Qumran eine solche Vorrangstellung zu (36). Die Erstrangigkeit der Stellung des Priesters entspricht der priesterlichen Ausrichtung des gesamten Gemeindelebens von Qumran (vergleiche *1 Q Serek* II, 19 f.; VI, 4.8; IX, 7; *1 Q Milḥamah* II, 1-3) (37).

Ob der in der *Kriegsrolle* öfter in Erscheinung tretende « Hauptpriester » (KWHN HR'Š) mit dem priesterlichen Messias identisch ist, ist umstritten (38). Dieser « Hauptpriester » ist eine wichtige Gestalt im eschatologischen Krieg : er ordnet die Schlachtreihen und rezitiert das Gebet für die Zeit des Krieges (*1 Q Milḥamah* XV, 4-8), er stärkt die Krieger im Kampf (XVI, 11-14) und lobt Gott für den Sieg (XVIII, 5-8). Die führende Rolle des Priesters zeigt, dass der endzeitliche Kampf nicht als politische Angelegenheit, sondern als religiös-sakraler Akt gewertet wurde. Auch der Messias von Israel wird namentlich nicht genannt (39). Er könnte bestenfalls in V, 1 mit dem « Fürsten der gesamten Gemeinde » bezeichnet sein. Dieser Tatbestand kann auf zweifache Weise erklärt werden. Entweder müssen wir damit rechnen, dass die Kriegsrolle einen veränderten messianologischen Standpunkt der Gemeinde wiedergibt, oder wir können uns mit R. E. BROWN (40) darauf berufen, dass grosse Teile der Rolle nicht erhalten blieben, die mutmasslich von den messianischen Erwartungen handelten. Weil der königliche Messias auch sonst « Fürst » genannt wird (*Damaskusschrift* VII, 20; vergleiche *1 Q Segenssprüche* V, 20), bestünde die Möglichkeit, den « Fürsten » von *1 Q Milḥamah* V, 1 mit dem Davididen zu identifizieren. Der NSY'-Begriff bezeichnete dann die funktionelle Seite des königlichen Messias (41). Y. YADIN (42) rechnet damit, dass der Name « Hauptpriester » in ähnlicher Form Funktionsbezeichnung für den Priestermessias ist. Beide Auffassungen können aber keine letzte Sicherheit für sich in Anspruch nehmen.

(36) HKHN ist Bezeichnung des Hohenpriesters in *Leviticus* 4, 6.7.10.17.20. 25.26.30.31.34.35.

(37) Vergleiche G. R. BEASLEY-MURRAY, *opus citatum* (Anm. 20), 9.

(38) Dafür sprechen sich aus : Y. YADIN, *The Dead Sea Scrolls and the Epistle to the Hebrews*, in *Aspects of the Dead Sea Scrolls* (*Scripta Hierosolymitana*, IV), Jerusalem, 1958, 50 f.; R. E. BROWN, *The Messianism of Qumran*, in the *Catholic Biblical Quarterly*, 19 (1957), 53-82, näherhin 57. — Dagegen : J. CARMIGNAC, *La règle de la Guerre*, Paris, 1958, 216; H. W. KUHN, *Die beiden Messias in den Qumrantexten und die Messiasvorstellung in der rabbinischen Literatur*, in der *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, 70 (1958), 200-208, näherhin 208, Anm. 1.

(39) Vergleiche J. CARMIGNAC, *opus citatum* (Anm. 38), XV.

(40) *Opus citatum* (Anm. 38), 57.

(41) K. SCHUBERT, *opus citatum* (Anm. 14), 186, sieht die politische und militärische Seite des David-Messias mit dem NSY'-Begriff bezeichnet.

(42) *Opus citatum* (Anm. 38).

Trotz seiner hohen Stellung bleibt der Hohepriester Mensch. Er nimmt nie überirdische oder göttliche Züge an. In den *Segenssprüchen* sind auch Gebete für den Hohenpriester vorgesehen (43), die zeigen, dass dieser des göttlichen Segens genau so bedarf wie jeder andere Mensch (*1 Q Segenssprüche* I, 21-III, 21).

Zusammenfassend lässt sich zur Hohenpriesterlehre der Qumrangemeinde sagen : In der Gemeinde erwartete man neben dem Messiasfürsten aus David einen hohepriesterlichen Messias, dem in der *Sektenregel* und in der *Damaskusschrift* (ursprünglicher Text) der Titel « Messias von Aaron » beigegeben wird. Der Aaronide ist die führende Persönlichkeit. Wenn er unter verschiedenen Benennungen : Messias von Aaron, Thoraforscher, Stern, Priester (Hauptpriester?) erscheint, so spiegelt das nicht nur seine verschiedenen Funktionen wider, sondern wir werden auch in Anschlag bringen müssen, dass die Gemeinde sich in ihren messianologischen Meinungen entwickelte beziehungsweise dass die auf uns gekommenen Schriften der Sekte verschiedenen Zeitperioden oder verschiedenen Zweigen der Gemeinde zugehören. Die rechte zeitliche und sachliche Einordnung aber ist bis jetzt eine noch nicht sicher zu vollziehende Aufgabe. Ein sicherer Hinweis dafür, dass wir mit Lehrentwicklungen zu rechnen haben, ist die Tatsache, dass in einigen messianischen Texten aus Höhle 4 *(4 Q Florilegium, 4 Q Patriarchal Blessings)* der Davidsspross das grössere Interesse besitzt.

***

Die Zwei-Messiaslehre ist im Judentum ausser in Qumran nur noch in den *Testamenten der Zwölf Patriarchen* nachweisbar, wie bereits oben angedeutet wurde und wie G. R. Beasley-Murray (44), K. G. Kuhn (45), A. S. van der Woude (46), J. Liver (47) beobachtet haben. Hier erwartet man einen Priester aus Levi, der einmal ἀρχιερεὺς χριστός genannt wird (*Testament Ruben* 6,8) und einen König aus Juda. Die Zurückhaltung gegenüber dem Königstitel wie in der Qumranliteratur besteht nicht. Übereinstimmend mit der Auffassung der Sekte gilt der Priester als der dem

(43) Vorausgesetzt ist, dass die von J. T. Milik gebotene Einteilung der Segenssprüche richtig ist. Vergleiche D. Barthélemy-J. T. Milik, *Qumran Cave I (Discoveries in the Judaean Desert*, I), Oxford, 1955, 120-124.

(44) *Opus citatum* (Anm. 20).

(45) K. G. Kuhn, *Die beiden Messias Aarons und Israels*, in *New Testament Studies*, 1 (1954/55), 168-179, näherhin 171-173.

(46) *Opus citatum* (Anm. 9), 190-216.

(47) *Opus citatum* (Anm. 9). 166-178.

König übergeordnete. Levi wird überwiegend vor Juda genannt (48); die Levi-Juda-Stellen beginnen gewöhnlich mit der Aufforderung, Levi und Juda zu ehren, und enden mit der Prophetie, dass Israels Heil von diesen beiden Stämmen kommen wird (49). In einem Bild schildert *Testament Naphtali* 5, 3 die Superiorität des Priesters, und *Juda* 21, 2 sagt ausdrücklich : « Denn mir (Juda) gab der Herr das Königtum und jenem (Levi) das Priestertum, und er ordnete das Königtum dem Priestertum unter » (50) Nach *Simeon* 5,5 f. wird Levi den Krieg des Herrn führen. *Joseph* 19, 8 ff. schildert im Rahmen einer Vision den Hervorgang eines Lammes aus einer Jungfrau, zu deren Rechten ein Löwe erscheint. Das Lamm besiegt die feindlichen Mächte. M. Philonenko (51) hält die Jungfrau für ein Sinnbild der Gemeinde, und Lamm und Löwe sollen den priesterlichen und königlichen Messias vertreten. Er beruft sich für diese Auffassung auf *1 Q Segenssprüche* V, 29 und *4 Esdras* 12, 31 f. An den beiden genannten Stellen aber erscheint nur der Löwe als Sinnbild einmal für den Fürsten der Gemeinde und einmal für den David-Messias. *Testament Joseph* 19 trägt sicherlich die Spuren christlicher Überarbeitung (52). Das Bild von der Geburt des Lammes aus der Jungfrau für das Auftreten des Messias ist im Judentum nicht zu belegen. Dagegen reiht sich der Schluss des Kapitels, die Aufforderung, Levi und Juda zu ehren, mit der Begründung, dass aus diesen Stämmen das Heil hervorgehen wird (V. 10 f.), gut unter die übrigen Levi-Juda-Stellen ein. Er wird zum nichtchristlichen Bestand des *Testaments* gehören.

Eine ausführliche Darstellung des Auftretens und Wirkens des « neuen Priesters » bietet *Testament Levi* 18. Dieser Priester wird vom Herrn am Ende von siebzig Wochen erweckt werden, in denen sieben verschiedene Priester ihr Amt ausüben. Die letzten von ihnen mehren die Sünde (Kapitel 17). Der Priester der Endzeit

(48) *Testament Ruben* 6, 7-12; *Simeon* 7, 1 f; *Issachar* 5, 7; *Dan* 5, 4; *Naphtali* 6, 6; 8, 2; *Joseph* 19, 10 (vergleiche *Jubiläenbuch* 31, 5.11-20). *Gad* 8, 1; *Dan* 5, 10 wird Juda vor Levi genannt. *Levi* 2, 10 erscheint Levi wie der Vorläufer des Königs.

(49) Vergleiche M. de Jonge, *opus citatum* (Anm. 22), 86. Dieses Schema ist in *Testament Juda* 21, 2 und *Issachar* 5, 7 um ein Mittelglied erweitert. Hier folgt nach der Aufforderung die Erwähnung, dass Levi das Priestertum und Juda das Königtum erhielt.

(50) Zur Stelle vergleiche das aramäische Fragment aus Qumranhöhle 1 bei D. Barthélemy-J. T. Milik, *opus citatum* (Anm. 43), 88, Fragment 1, und J. Liver, *opus citatum* (Anm. 9), 171 f.

(51) *Opus citatum* (Anm. 11), 337 f.

(52) Die meisten Autoren nehmen für *Joseph* 19 christliche Überarbeitung an : M. de Jonge, *opus citatum* (Anm. 22), 87 und 33; G. R. Beasley-Murray, *opus citatum* (Anm. 20), 10; J. Liver, *opus citatum* (Anm. 9), 176-178; R. Bultmann, *Das Evangelium des Johannes*, Göttingen, 15. Auflage, 1957, 66, Anm. 4; C. K. Barrett, *The Gospel according to St. John*, London, 1956, 146 f.

wird ein gerechtes Gericht halten. Seine Hauptaufgabe besteht darin, den Menschen Weisheit und Erkenntnis zu vermitteln. Dazu ist er in besonderer Weise befähigt, weil auf ihm der Geist des Verstandes und der Heiligkeit ruhen wird. Er gilt als der Lehrer der Heiden, tilgt die Sünde und öffnet die Tore des Paradieses. Das Kapitel 18 ist sicher einmal von christlicher Hand überarbeitet worden. Der Bericht von der Geistverleihung an den Priester (V. 6 f.) ist offenkundig an den synoptischen Bericht von der Taufe Jesu angeglichen. Und wenn es V. 12 heisst, dass der Priester Beliar binden wird und seinen Kindern Macht verleiht, auf böse Geister hinzutreten, so erinnert das sehr an das Gleichnis von der Überwindung des Starken (*Mark.* 3, 27) und an das Wort *Luk.* 10, 19 « Siehe, ich habe euch die Vollmacht gegeben, auf Schlangen und Skorpione zu treten » (53). Auch der Vorschlag W. H. Brownlee's ist zu bedenken, der in V. 2 statt « sein Stern wird am Himmel erstrahlen wie der eines Königs » als ursprüngliche Lesart annehmen möchte « wie der eines Engels » (54). Diese Änderung verriete, falls sie einmal vorgenommen wurde, die Tendenz des Überarbeiters, dem Priester auch königliche Züge zu verleihen.

Es ist schon seit langem erkannt, dass die *Testamente der Zwölf Patriarchen* öfter überarbeitet wurden und im besonderen christliche Interpolationen erfahren haben. R. H. Charles (55) war der Meinung, dass die *Testamente* ursprünglich nur einen Messias, den von Levi, kannten. Die sonst geläufige Erwartung des davidischen Messias sei verdrängt worden durch den Eindruck des levitischen Kreisen entstammenden Priesterkönigs Johannes Hyrkan. Erst spätere Glossatoren hätten den Gedanken vom Messias ben David in die *Testamente* eingetragen. M. de Jonge (56) hat nachweisen zu können geglaubt, dass die *Testamente* grundsätzlich als eine christliche Schrift von einem christlichen Verfasser geschrieben worden sind. Immerhin gibt auch er zu, dass der Verfasser vielfach jüdisches Material benutzte. M. Philo-

(53) M. de Jonge, *opus citatum* (Anm. 22), 89 f., sieht in der jetzigen Gesalt des Kapitels 18 eine Hymne auf Jesus. G. R. Beasley-Murray, *opus citatum* (Anm. 20), 4 f., macht auf einen Bruch zwischen *Levi* 18, 12 und 13 aufmerksam (Subjektswechsel). V. 13 ist von den Kindern des Herrn die Rede, V. 12 von den Kindern des Priesters. Es ist aber nicht notwendig, auch für die V. 10-12 « Herr » als Subjekt anzunehmen, denn offenbar wird hier noch von der Tätigkeit des Priestermessias gehandelt.

(54) W. H. Brownlee, *opus citatum* (Anm. 6), 204. ml'k wurde abgeändert in mlk. Brownlee denkt aber offenbar nicht an eine christliche Änderung, sondern er schreibt diese einer Zeit zu, in der man nur noch einen Messias erwartete, der königliche und priesterliche Züge trägt.

(55) R. H. Charles, *The Greek Versions of the Testaments of the Twelve Patriarchs*, Oxford, 1908, xlii f.

(56) *Opus citatum* (Anm. 22).

NENKO (57) hat M. DE JONGE lebhaft widersprochen. Er betrachtet die *Testamente* als eine jüdisch-essenische Schrift, die haggadische Legenden, sittliche Ermahnungen, apokalyptische und christologische Fragmente enthalte, die aber völlig frei sei von christlichen Interpolationen. Die Auffassung PHILONENKO's ist unbegründet und unhaltbar, denn im Zusammenhang mit der Behandlung einiger Levi-Juda-Stellen ergab sich klar, dass die *Testamente* christliche Einträge enthalten. Das gilt für *Levi* 18, *Joseph* 19 und höchstwahrscheinlich auch für *Juda* 24. Die letzte Stelle verrät, dass nach dem Glauben des Überarbeiters der Messias dem Stamme Juda angehört (58). Wir müssen daher annehmen, dass die Erwartung eines Priesters aus Levi und eines Königs aus Juda zum älteren, jüdischen Bestand der *Testamente* gehörte, und der Vorschlag M. DE JONGE's ist annehmar, nach dem der christliche Redaktor die Erwartung zweier Heilsgestalten nicht beseitigte, sondern die Schwierigkeit dadurch zu lösen versuchte, dass er Christus als Hohenpriester mit dem Stamm Levi und als König mit dem Stamm Juda verband (59). Die *Testamente* stehen mithin mit ihrer Messiaslehre in der Nähe der Qumranschriften.

P. BILLERBECK (60) weist auch für das rabbinische Judentum die Anschauung nach, nach der in den Tagen des Messias das hohepriesterliche und das königliche Amt je einen besonderen idealen Träger haben wird. Als Träger für das Amt des Hohenpriesters kam für den Juden nur ein Aaronide in Betracht, der König wurde aus dem Hause Davids erwartet. Der Messiastitel HMŠYḤ oder MŠYḤ' bleibt dem Davididen vorbehalten. Er ist auch die wichtigere und würdigere Persönlichkeit, die ungleich stärker im Blickpunkt der Volkserwartung steht als der Hohepriester (61).

(57) *Opus citatum* (Anm. 11).

(58) Vergleiche *Naphtali* 8, 2 : « Durch Juda geht ja Heil für Israel auf. »

(59) *Opus citatum* (Anm. 22), 87 f.

(60) H. L. STRACK-P. BILLERBECK, *opus citatum* (Anm. 27), IV, 460-465.

(61) Vergleiche H. L. STRACK-P. BILLERBECK, I, 6. — Die *Numeri Rabba* 14 (172 b) bezeugte Auffassung von sieben oder gar acht Messiassen spiegelt nicht die Volksmeinung wider, sondern ist eine entlegene rabbinische Schulmeinung. Vergleiche H. L. STRACK-P. BILLERBECK, IV, 463, Anm. 2. A. S. VAN DER WOUDE, *opus citatum* (Anm. 9), 244-249, vermutet in Anlehnung an H. GRESSMANN, *Der Messias (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, 43)*, Göttingen, 1929, 4, Anm. 3, dass der in der rabbinischen Literatur öfter vorkommende MLK HMŠYḤ (= MLK' MŠYḤ') « der König, der Messias » nur zu erklären sei neben einem « der Hohepriester, der Messias ». VAN DER WOUDE glaubt, dass die volkstümliche Erwartung des Propheten Elias in ihrer ursprünglichen Form in diesem einen priesterlichen Messias erblickte. Die Identifizierung des Elias mit dem priesterlichen Messias ist nicht überzeugend. Nach G. FRIEDRICH, *opus citatum* (Anm. 3), 274, ist die Erwartung eines hohepriesterlichen Messias in Qumran entstanden.

***

Hat Jesus die Hohepriestererwartung der Qumrangemeinde aufgegriffen? Wie bereits erwähnt, glaubt G. Friedrich (62), dass die Hohepriestervorstellung in den synoptischen Evangelien ursprünglich ist und erst später durch die Menschensohnvorstellung verdrängt wurde. Friedrich stellt die Forderung, dass an allen Stellen, an denen von Jesus als dem Christus gesprochen wird, geprüft werden müsse, ob hier nicht ehemals der hohepriesterliche Messias gemeint sei. Prüfen wir die Hauptargumente Friedrich's im einzelnen !

Friedrich sieht in der Tatsache, dass Jesus Dämonen austreibt und Sünden vergibt, Züge, die nicht zum jüdischen Messiasbild passen (63). Die Wunder des jüdischen Messias seien Heilungen von Blinden, Lahmen Aussätzigen, Totenerweckungen, so wie sie uns *Matth.* 11, 5 und Parallelen im Anschluss an ein Isaiaswort (*Jes.* 29, 18 f.) geschildert werden. Vom Hohenpriester aber erwartete man, dass er Sünde und Besessenheit hinwegnimmt. Friedrich stützt sich vor allem auf *Testament Levi* 18, von dem wir schon oben sagten, dass es christliche Überarbeitungen trägt. Aber abgesehen davon haben wir mehr Zeugnisse, nach denen der Menschensohn die Teufel in die Hölle treibt (*Äthiopisches Henoch* 55, 4) und der Davidide die bösen Geister bezwingt (Pseudo-Philo 60, 3; *Äthiopisches Henoch* 10, 11-16). Auch die Beseitigung der Sünde wird mit eindrucksvollen Worten etwa im 17. *Psalm Salomos* dem David-Messias (*Äthiopisches Henoch* 69, 27 dem Menschensohn) zugesprochen. Er wird Jerusalem reinigen und heiligen, er duldet kein Unrecht inmitten des Volks, niemand darf in Israel wohnen, der um Böses weiss, er hält die Führer in Zucht und schafft die Sünde fort. Ungerechtigkeit hat keine Dauer vor ihm und vergeht wie ein Schatten (vergleiche *Psalm Salomos* 17, 27-36). Bezeichnend ist, dass man die Sündenreinigung, die sowohl der Messias als auch der Hohepriester vornimmt, mit dem Gerichtsgedanken verbindet (64). Jesus aber steht mit einem Anspruch auf, den man im Judentum nicht dem Retter der Endzeit zuschreibt, er vergibt in eigener Machtvollkommenheit Sünden, eine Tätigkeit, die der Jude nur von Gott erwartet (vergleiche *Mark.* 2, 10 und Parallelen) (65).

(62) *Opus citatum* (Anm. 3).

(63) 275-280, 293 f.

(64) Das gilt auch für *Testament Levi* 18, 9 (gegen Friedrich 294). Zum Ganzen vergleiche P. Volz, *Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde im neutestamentlichen Zeitalter*, Tübingen, 1934, 215-218.

(65) Deshalb ist es abzulehnen, wenn Friedrich 294 behauptet, dass in *Mark* 2, 10 der Hohepriesterbegriff durch die Menschensohnvorstellung verdrängt worden sei.

Wenn Jesus im Zusammenhang mit seinen Dämonenaustreibungen von einem Dämonischen als ὁ ἅγιος τοῦ θεοῦ angesprochen wird (*Mark.* 1, 24; *Luk.* 4, 34), so wertet das FRIEDRICH als Bezeichnung des messianischen Hohenpriesters (66). Vom Priester erwartete man in besonderer Weise Heiligkeit. Er ist es, der seinem Gott heilig ist. FRIEDRICH kann eine Menge von alttestamentlichen Stellen zitieren, die von der Heiligkeit des Priesters handeln, und wichtig scheint es zu sein, dass Aaron einmal ὁ ἅγιος κυρίου genannt wird (*Psalm* 105 [106], 16). Damit ist aber noch nicht gesagt, dass die Anrede ὁ ἅγιος τοῦ θεοῦ, die je auch *Joh.* 6, 69 im Munde des Petrus vorkommt (67), Bezeichnung des Hohenpriesters ist. Denn auch andere, nicht zum Priesterstand Gehörige, werden von Gott auserwählt und als heilig bezeichnet. Vergleiche *Jer.* 1, 5 : « Bevor ich dich im Mutterleib gebildet, kannte ich dich, ehe du aus dem Mutterschoss hervorgingst, heiligte ich dich » (68). O. PROCKSCH (69) will die Anrede ὁ ἅγιος τοῦ θεοῦ aus dem Zusammenhang des Berichts von der Dämonenaustreibung, in dem der Träger des πνεῦμα ἅγιον dem unreinen Geist gegenübertritt, verstehen. Dann bezeichnet sie Jesu pneumatisches Wesen. Darüber hinaus aber wird das Wort Jesus als den Messias unter der besonderen Berücksichtigung der ihm von Gott verliehenen Vollmacht, die Macht des Bösen zu vernichten, herausstellen (70).

Wenn *Mark* 1, 13 in seiner kurzen Versuchungsgeschichte sagt, Jesus war « mit den Tieren », so deutet das Friedrich (S. 285) als Hinweis auf das paradiesische Zusammenleben des ersten Menschen mit den Tieren und im Hinblick auf *Testament Levi* 18, 10 wonach der « neue Priester » die Tore des Paradieses auftut, auf den priesterlichen Messias. Markus versteht die Wüste als Ort der Gottesnähe (71), das Zusammensein mit den Tieren und der Engeldienst unterstreichen diesen Gedanken. Es könnte auch sein, dass Adam als Vorbild des Messias gesehen wird, denn auch Adam ist nach den Vorstellungen des Spätjudentums von Satan versucht

(66) 275-278. Schon E. LOHMEYER, *Das Evangelium des Markus*, Göttingen, 14. Auflage, 1957, 37, erblickt hier die « hohenpriesterlichen Züge des eschatologischen Vollenders ».

(67) Zu *Joh.* 6, 69 vergleiche unten.

(68) Vergleiche C. H. DODD, *The Interpretation of the Fourth Gospel*, Cambridge, 1953, 254.

(69) O. PROCKSCH, Artikel ἅγιος, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, I, 102.

(70) Vergleiche R. ASTING, *Die Heiligkeit im Urchristentum*, Göttingen, 1930, 74 f. — FRIEDRICH beruft sich auf *Testament Levi* 18, 12. Die Stelle ist christliche Überarbeitung. *Testament Dan* 5, 10 f ist nicht auf Dämonenaustreibungen zu beziehen.

(71) Vergleiche R. SCHNACKENBURG, *Der Sinn der Versuchung Jesu bei den Synoptikern*, in *Theologische Quartalschrift*, 132 (1952), 297-326, näherhin 307 f.

worden (72). Es ist aber sehr zweifelhaft, ob der Messias hier priesterliche Züge trägt. Wir besitzen in der *Syrischen Baruchapokalypse* 72-73 eine eingehende Schilderung des Beginns des paradiesischen Zeitalters, das hier aber der David-Messias heraufführt.

Auch die ausführlichere Versuchungsgeschichte nach *Matth.* 4, 1-11; *Luk.* 4, 1-13 versucht FRIEDRICH für seine These in Anspruch zu nehmen (73). Die zweite Versuchung nach Matthäus, in der Jesus vom Teufel aufgefordert wird, sich von der Zinne des Tempels hinabzustürzen (*Matth.*, 4, 5 f.), sei die Versuchung des Hohenpriesters, die erste, Steine in Brot zu verwandeln (4, 3), die des Propheten. Und das Versprechen der Macht über alle Reiche der Welt richte sich an den königlichen Messias (4, 8 f.). Der endzeitliche Prophet sollte nach den jüdischen Erwartungen das Mannawunder des Moses wiederholen (74), der Hohepriester werde nach *Testament Levi* 5 von einem Engel auf die Erde geleitet werden, der königliche Messias sollte den Thron Davids in noch nie dagewesener Form aufrichten. So bestrickend diese Auslegung ist, sie lässt sich nicht halten. Der Teufel fordert Jesus nicht zur Wiederholung des Mannawunders auf, denn es befindet sich am Ort der Versuchung überhaupt kein Volk, wie R. SCHNACKENBURG treffend bemerkt (75). Auch macht der Teufel bei seinen Verführungen nicht auf einen beabsichtigten Eindruck beim Volk aufmerksam. Der Tempelsturz ist aus dem gleichen Grund nicht als Schauwunder, sondern als freventliche Herausforderung Gottes zu betrachten (76).

(72) SCHNACKENBURG, 308, bejaht die Möglichkeit. L. GOPPELT, *Typos, Die typologische Deutung des Alten Testaments im Neuen*, Gütersloh, 1939, 117 f., und J. JEREMIAS, Artikel 'Αδάμ : *Theol. Wörterbuch zum Neuen Testament*, I, 141, setzen sich für die Adam-Christus-Parallele in *Mark* 1, 13 ein.

(73) *Opus citatum*, 300 f.

(74) Auch E. LOHMEYER, *Die Versuchung Jesu*, in der *Zeitschrift für systematische Theologie*, 14 (1937), 619-650, näherhin 628 f., denkt an die Wiederholung des Mannawunders, gesteht aber ein, dass das Wunder dann in einer abgewandelten Form wiederholt würde. Damals regnete es Manna vom Himmel, hier erschiene der eschatologische Vollender als der Spender des Brotes.

(75) R. SCHNACKENBURG, *opus citatum* (Anm. 71), 311. Vergleiche auch E. PERCY, *Die Botschaft Jesu, Eine traditionskritische und exegetische Untersuchung*, Lund, 1953, 14.

(76) Das Herausfordernde, das in einem Tempelsturz läge, macht der von JOSEPHUS, *Antiquitates* XV, 412, geschilderte grauenhafte Anblick vom Dach der στοὰ βασιλική des Tempels anschaulich. — R. SCHNACKENBURG, *opus citatum* (Anm. 71), 316-318, betont, dass es in den beiden ersten Versuchungen um das « Wenn du Gottes Sohn bist » (*Matth.* 4, 3.6) geht. Damit ist der Bezug zur Taufe (*Matth.* 3, 17) hergestellt. Jesus soll verführt werden, durch Missbrauch der ihm von Gott verliehenen Kräfte zu erproben, dass er in Wahrheit der ist, als den ihn die Himmelsstimme auswies. Ziel ist der Ungehorsam und als dessen Folge die Entzweiung mit Gott. Vergleiche auch H. SEESEMANN, Artikel πεῖρα, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, VI, 34 f. — E. LOHMEYER, *opus citatum* (Anm. 74), 635, sieht in der Versuchung auf der Tem-

Testament Levi 5 gibt für die Versuchung des Hohenpriesters gar nichts ab, denn dort ist mit keinem Wort davon die Rede, dass der Engel den Priestermessias in auffallender Form dem jüdischen Volke vorstellt. Der Engel ist offenbar nur der Schützer Levis, der darangeht, für seine Schwester Dina Rache zu üben. Die dritte Versuchung bezweckt nicht die Herrschaft über die Welt, wie sie nach jüdischen Vorstellungen dem Davididen zukommt. Das ist im Text nicht gesagt. Jesus wird nur vor die Wahl gestellt, entweder im Gehorsam gegen Gott seinen entsagungsvollen Weg zu beginnen oder um den Preis der Satansanbetung die Weltherrschaft — und diese wird gesehen als ein jederzeit verlockendes Gut — anzutreten. Der Teufel hat somit die Absicht, Jesus vom Dienst Gottes wegzulocken, ihn zum Teufelskult zu veranlassen und damit seine messianische Tätigkeit von vornherein zu vereiteln (77). Die Versuchungen Jesu sind zwar Versuchungen des Messias, die den soeben vom Heiligen Geist Gesalbten und zu seinem Werk Sich-Anschickenden zum Ungehorsam gegen Gott verführen wollen, sie verfolgen aber nicht den Zweck, Jesus zu einem messianischen Zeichen, zu einer messianischen Tat zu bewegen (78).

Auch nicht überzeugend ist Friedrich's Interpretation der Taufe Jesu und der dabei ergehenden Himmelsstimme (*Matth.* 3, 13-17 und Parallelen) (79). Friedrich versteht den ganzen Akt als Jesu Weihe zum Hohenpriester. Er beruft sich dafür wieder auf *Testament Levi* 18 und die Ausdeutung des Taufberichtes durch Lukas. Lukas hat sicher die Taufe Jesu im Gegensatz zu Matthäus nicht als Messiasproklamation, sondern als Messiasweihe verstanden, aber nichts deutet an, dass er die Weihe zum Hohenpriester meint. Die Grundlage für diese Interpretation ist das sich an *Psalm* 2, 7 anlehnende Wort « Du bist mein Sohn, heute habe ich dich gezeugt » (*Luk.* 3, 22) des Kodex D und anderer

pelzinne ausgesprochen, dass sich Jesus als der königliche Messias vor dem Volk offenbaren soll. Er beruft sich dafür auf *Pesiqta Rabbathi* 36 f. (160 a) : « Wenn sich der König, der Messias, offenbart, dann kommt er und steht auf dem Dach des Heiligtums. » Doch dieses Zeugnis ist sehr spät.

(77) Vergleiche E. Percy (Anm. 75).

(78) Mann kann deshalb nicht mit J. Dupont, *L'arrière-fond biblique du récit des tentations de Jésus*, in *New Testament Studies*, 3 (1956/57), 287-304, näherhin 303 (Anm. 1), sagen : « La tentation n'a pas d'autre sens que la demande des Pharisiens dans Marc 8, 11 par. : il s'agit de donner un signe messianique », es ist aber sehr richtig, wenn er fortfährt : « mais en même temps de consacrer une conception du Messie qui est en réalité très peu religieuse ». — R. Bultmann, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, Göttingen, 3. Auflage, 1957, 274, betrachtet alle drei Versuchungen nicht als spezifisch messianisch, sondern als solche, « in denen grundsätzlich jeder Gläubige steht ». Er sieht in der Versuchungsgeschichte die Frömmigkeit der Anawim ausgedrückt.

(79) *Opus citatum*, 280-286.

Textzeugen (80). So lautete nach dieser Version die Himmelsstimme. Abgesehen davon, dass diese Lesart kaum die ursprüngliche ist (81), sondern sich als Angleichung an das Psalmwort erklärt, darf man dieses nicht von einer singulären Stelle des Midrasch her verstehen (82). Hier wird das Wort tatsächlich auf « Aaron, den Gesalbten Jahves » angewandt. Weit überzeugender ist die rabbinische Stellensammlung P. Billerbeck's (83), der nachweist, dass die Deutung des Psalms 2 auf den David-Messias die älteste und verbreitetste im Judentum war. Friedrich stützt sich weiter darauf, dass der synoptische Taufbericht die Vorlage für den Bericht von der Geistverleihung an den messianischen Priester abgibt (*Testament Levi* 18, 6 f.). Das ist richtig und auch oben schon erwähnt worden. Aber es ist nicht zu übersehen, dass auch die Geistverleihung an den königlichen Messias (in der heutigen Fassung des Kapitels) in *Testament Juda* 24, 2 die gleichen Züge aufweist : die Himmel öffnen sich, der Geist wird auf den Messias ausgegossen (84).

(80) Neben D noch it, Justin, Klemens von Alexandrien, Ebioniterevangelium, Origenes, Hilarius, Augustinus. Die Lesart bevorzugen A. Huck-H. Lietzmann, *Synopse der drei ersten Evangelien*, Tübingen, 10. Auflage, 1950 (besorgt von H. G. Opitz); W. Manson, *The Gospel of Luke*, London, 1930, 29; O. Procksch, *opus citatum* (Anm. 69), 102, Anm. 49.

(81) Die weit besser (von ℵ A B W Θ λ φ Vulgata, Syrocuretonianus, versio peschitta, sahidica, bohairica) bezeugte Lesart σὺ εἶ ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός ἐν σοὶ εὐδόκησα wird von den verbreiteten Textausgaben (Nestle, Merk, Bover, Vogels) angenommen; ebenso von J. Schmid, *Das Evangelium nach Lukas*, Regensburg, 3. Auflage, 1955, 101; K. H. Rengstorf, *Das Evangelium nach Lukas*, Göttingen, 8. Auflage, 1958, 58; N. Geldenhuys, *Commentary on the Gospel of Luke*, London-Edinburgh, 1950, 145; J. M. Creed, *The Gospel according to St. Luke*, London, 1957, 58. Die Bestreiter der Lesart fassen diese als Anpassung an Parallele *Mark.* 1, 11.

(82) *Midrasch Psalm* 2, § 3 (13 a). Vergleiche H. L. Strack-P. Billerbeck, *opus citatum* (Anm. 27), III, 304 (zu *Römer* 13, 2).

(83) III, 675-677. Die Deutung auf den David-Messias liegt bereits *Psalm Salomos* 17, 26 vor.

(84) M. de Jonge, *opus citatum* (Anm. 22), 90, erblickt in *Testament Juda* 24, 2 eine Anpassung an den synoptischen Taufbericht, mithin die Hand eines Christen. Friedrich zieht *Hebr.* 5, 5 f. für seine Auffassung heran, dass *Psalm* 2, 7 auch im Christentum auf den Hohenpriester gedeutet wurde. *Hebr.* 5, 5 f. werden zwei alttestamentliche Zitate, *Psalm* 2, 7 und 110, 4, zum Erweis der Hohenpriesterwürde Christi angeführt. Das erste begründet die einzigartige Sohneswürde, auf der die Hohepriesterwürde aufruht, es ist also noch nicht der eigentliche Schriftbeleg für den Hohenpriester, dieser wird erst im zweiten Zitat geboten. Vergleiche C. Spicq, *L'épître aux Hébreux*, II, Paris, 3. Auflage, 1953, 110 f., und *Hebr.* 1, 5, wo *Psalm* 2, 7 nur im Hinblick auf die Gottessohnschaft Christi zitiert wird. Es ist durchaus möglich, dass *Hebr.* 5, 5 die Taufe Jesu im Blick hat. So H. Strathmann, *Der Brief an die Hebräer*, in *Neues Testament Deutsch*, 9, Göttingen, 7. Auflage, 1954, 77. Der *Hebräerbrief* und Kodex D weisen auch sonst Übereinstimmungen auf. Vergleiche die Tatsache, dass er mit *Mark.* 15, 34 Kodex D das Leiden Jesu als ὀνειδισμός ansieht (*Hebr.*

Das Wort vom Niederreissen und Wiederaufrichten des Tempels (*Mark.* 14, 58; *Matth.* 26, 61; vergleiche *Mark.* 15, 29; *Matth.* 27, 40; *Joh.* 2, 19; *Apostelgeschichte* 6, 14), das im Prozess Jesu eine bedeutsame Rolle spielte, wertet FRIEDRICH (85) als Anspruch Jesu, aktiv in die kultischen Verhältnisse einzugreifen und als Ursache für den Vorwurf der Blasphemie. Jesus stelle sich damit in die Reihe der Tempelopponenten, zu denen auch die Qumranleute gehörten, die sich ja vom Tempel zurückgezogen hatten, weil nach ihren Auffassungen die amtierenden Priester nicht ausreichend qualifiziert waren und durch ihre dem Gesetz widersprechende Lebensweise das Heiligtum entweihten und den Altar verunreinigten (86). Der Hohepriester musste die das Tempelwort Jesu betreffende Zeugenaussage in diesem Sinn verstehen, und wenn er im Anschluss an diese Aussage nach dem Messiasanspruch Jesu fragt, so könne er nur den messianischen Hohenpriester gemeint haben. Jesus bejaht die Frage. Die Menschensohnaussage in der Antwort hält FRIEDRICH für eine spätere Zutat (87), denn es sei widersprüchlich, wenn gesagt wird, der Menschensohn sitze zur Rechten der Macht und komme gleichzeitig auf den Wolken des Himmels.

Das Tempelwort hat der christlichen Gemeinde offenbar Schwierigkeiten bereitet. *Mark.* 14, 57 berichtet, dass es falsche Zeugen gegen Jesus vorbrachten. *Matth.* 26, 61 und *Joh.* 2, 19 überliefern es in einer abgewandelten Form. Nach Matthäus behauptet Jesus nur, dass er zerstören kann, und nach Johannes bleibt die Zerstörung eine den Gegnern überlassene Bedingung für den Wiederaufbau. Nach *Mark.* 14, 58 allerdings scheint das Zerstören und Wiederaufrichten an die Person Jesu gebunden. Wir werden dieser Überlieferung den Vorzug zu geben haben (88). Jesus tritt

11, 26; 13, 13). Die Verbindung von *Psalm* 2, 7 und 110, 4 in *Hebr.* 5, 5 f ist die Leistung des Verfassers und lässt keinen Rückschluss auf das Selbstverständnis Jesu zu. Wenn *Luk.* 3, 22 für die Hohepriesterwürde Jesu nicht in Frage kommt, dann *Luk.* 4, 18; *Apostelgeschichte* 10, 37 f. auch nicht.

(85) *Opus citatum*, 289-291, 305 f.

(86) Vergleiche P. KAHLE, *Die Gemeinde des Neuen Bundes und die hebräischen Handschriften aus der Höhle*, in *Theologische Literaturzeitung*, 77 (1952), 401-412, näherhin 405-407; K. SCHUBERT, *Die Gemeinde vom Toten Meer*, München-Basel, 1958, 36 f.; O. CULLMANN, *L'Opposition contre le Temple de Jérusalem, Motif Commun de la Théologie Johannique et du Monde Ambiant*, in *New Testament Studies*, 5 (1958/59), 157-173, näherhin 165.

(87) Auch E. MEYER, *Ursprung und Anfänge des Christentums*, I, *Die Evangelien*, Stuttgart-Berlin, 1-3. Auflage, 1921, 192-194, hält das Wort vom Menschensohn für eine Zufügung.

(88) Das Wort ist zu sehen im Zusammenhang mit dem Tod Jesu. Der Tod Jesu macht das Mass der Schuld der Juden voll und führt zur Verwerfung des Judentums, deren äusseres Zeichen die Tempelzerstörung ist. Das Wiederaufrichten des Tempels ist dann mit E. LOHMEYER, *Das Evangelium des Mar-*

dann in der Tat mit einem noch nie dagewesenen Anspruch auf. Man erwartete zwar von der messianischen Zeit, dass sich in ihr der Glanz des Tempels erneuern werde, aber seine Zerstörung ist Sache Gottes und auch der Neubau des eschatologischen Tempels wird meist Gott, seltener dem (königlichen !) Messias zugeschrieben (89). Die Erwähnung des Tempelneubaus und die Frage des Hohenpriesters nach dem Messiasanspruch stehen in einem inneren Zusammenhang (90). Wenn Jesus die Frage in dieser Stunde bejaht, so hält er es doch für notwendig, seinem Bekenntnis eine Erläuterung beizufügen. Er stellt seinen Richtern seine Wiederkunft auf den Wolken des Himmels in Aussicht. Damit begegnet er dem Einwand, dass sein Messiasanspruch in dem gegenwärtigen Zustand der Ohnmacht der göttlichen Legitimation ermangle (91). Das Wort vom Menschensohn ist geradezu für den Zusammenhang gefordert, und es ist kein Widerspruch, wenn Jesus das Erscheinen des Erhöhten und des auf den Wolken Kommenden in Aussicht stellt. Denn es wird nicht notwendig ein sichtbares Zeichen beschrieben, sondern wahrscheinlich ist gesagt, dass die Gegner dann werden sehen können, dass sich *Psalm* 110, 1 und *Daniel* 7, 13 an Person und Werk Jesu erfüllt haben (92).

Auch in der Tempelreinigung, die Jesus nach den Synoptikern

kus, Göttingen, 14. Auflage, 1957, 327; J. Schmid, *Das Evangelium nach Markus*, Regensburg, 4. Auflage, 1958, 282 f; C. H. Dodd, *opus citatum* (Anm. 68), 300-303; O. Cullmann, *opus citatum* (Anm. 86), 167; V. Taylor, *The Gospel according to St. Mark*, London, 1952, 566 f.; E. Klostermann, *Das Markusevangelium*, Tübingen, 4. Auflage, 1950, 155, auf die Errichtung der neuen Gemeinde zu deuten. W. G. Kümmel, *Verheissung und Erfüllung*, Zürich, 2. Auflage, 1953, 92-95, besonders 94, Anm. 46, und F. J. Schierse, *Verheissung und Heilsvollendung, Zur theologischen Grundfrage des Hebräerbriefes*, München, 1955, 22, denken an den messianischen Tempel beziehungsweise das himmlische Heiligtum. Taylor und Klostermann vermuten, dass Jesus auch an den messianischen Tempel dachte. Erst Markus habe uminterpretiert. Es ist möglich, dass χειροποίητον-ἀχειροποίητον Zufügungen des Markus sind, die aber dann das Wort im rechten Sinn interpretieren. H. Wenschkewitz, *Die Spiritualisierung der Kultusbegriffe Tempel, Priester und Opfer im Neuen Testament*, Leipzig, 1932, 97-101, hält den Bezug auf Jesu Tod und Auferstehung (*Joh.* 2, 21) für ursprünglich. Er weist darauf hin, dass die Gemeinde erst seit Paulus « Tempel » genannt wird. Vergleiche aber *1 Q Serek* VIII, 5.9; IX, 6 : Die Qumrangemeinde wird « heiliges Haus », « Haus der Vollkommenheit und Wahrheit », « Allerheiligstes » genannt.

(89) Vergleiche H. L. Strack-P. Billerbeck, *opus citatum* (Anm. 27), I, 1003-1005, IV, 884 f.; P. Volz, *opus citatum* (Anm. 64), 376-378.

(90) Bei Matthäus kommt der Zusammenhang besser zum Ausdruck, weil er die Bemerkung *Mark.* 14, 59 weglässt.

(91) Vergleiche J. Blinzler, *Der Prozess Jesu*, Regensburg, 2. Auflage, 1955, 80 f.

(92) Vergleiche V. Taylor, *opus citatum* (Anm. 88), 568. Auch der Messiasanspruch konnte als Gotteslästerung gedeutet werden. Vergleiche J. Blinzler, *opus citatum* (Anm. 91), 77-80, und V. Taylor, 569 f.

am Schluss seiner Wirksamkeit vornimmt (*Mark.* 11, 15-17 und Parallelen), wird man keinen aktiven Eingriff in die kultischen und priesterlichen Verhältnisse sehen dürfen. Der ganze Vorgang wickelt sich ja im Vorhof der Heiden ab. Die Heilungen, die Jesus nach *Matth.* 21, 14 im Tempelbezirk wirkt, sind nicht Ausdruck einer Neuordnung. Blinden und Lahmen war zwar das Betreten des Gotteshauses verboten, aber Jesus hat die Siechen nicht erst in den Tempel hereingebracht, sie sind nach dem matthäischen Bericht bereits als im Tempel anwesend zu denken.

Dass Jesus die Kinder segnet (*Mark.* 10, 13-16) (93) ist nicht so aussergewöhnlich, dass es als hoherpriesterlicher Akt gewertet werden muss. Zum Segnen waren zwar in besonderer Weise die Priester befugt, aber wir hören im Alten Testament ebenso vom Segen der Patriarchen für ihre Stämme (*Genesis* 9, 26 f.; 27, 23-29) der Väter für ihre Kinder (*Ecclesiasticus* 3, 9), der Gottesmänner wie Moses und Josua (*Exod.* 39, 43; *Josue* 14, 13) und des Königs (2 *Sam.* 6, 18; 3 *Kön.* 8, 14.55 f.) (94).

Ein Argument Friedrich's verdient besondere Beachtung, es ist das Schulgespräch Jesu mit den Gegnern über die Davidssohnschaft (*Mark.* 12, 35-37 und Parallelen) (95) Jesus legt den Gegnern die Frage vor, wie die Schriftgelehrten den Messias « Sohn Davids » nennen könnten. Diese Erwartung stünde doch im Gegensatz zu *Psalm* 110, 1, wo David, der als der Verfasser dieses Psalms gilt, den Messias « Herr » nennt. Das Gespräch, das nach Markus nur ein Monolog Jesu ist, endet mit der Frage : « David nennt ihn Herrn, wie ist er dann sein Sohn? » (12, 37). Diese Frage scheint die persönliche Meinung Jesu offen zu lassen. Friedrich sieht in dem Bericht zwar keine Polemik gegen die Davidssohnschaft des Messias, sie nehme aber offensichtlich gegen die volkstümliche Davidssohn-Eschatologie Stellung, « indem der erwartete politische Herrscher Israels von der Heilsperson unterschieden wird, von der Psalm 110 handelt » (96). Die Ablehnung der falschen Eschatologie sei deutlich, dagegen werde nicht ausdrücklich gesagt,

(93) Friedrich, 294-297.

(94) Vergleiche J. Scharbert, Artikel : *Segen*, in J. B. Bauer, *Bibeltheologisches Wörterbuch*, Graz-Wien-Köln, 1959, 696. Im Judentum pflegten die Schüler einen berühmten Rabbi um seinen Segen zu bitten. Es sind Zeugnisse überliefert, nach denen der Rabbi aufgefordert wird, dass er für seine Schüler bete — wohl um den Segen (*Midrasch Psalm* 20, § 9 (88 b) htpll — und andere, nach denen er um den Segen gebeten wird (*Berakot* 28 b; *Megillah* 28 a brk; vergleiche H. L. Strack-P. Billerbeck, I, 808). E. Lohmeyer, *Das Evangelium des Matthäus*, herausgegeben von W. Schmauch, Göttingen, 2. Auflage, 1958, 284, möchte dem Rabbi nur das προσεύχεσθαι (um den Segen beten) zuschreiben, nicht das κατευλογεῖν (segnen).

(95) Friedrich, 286-289.

(96) 287.

welche Erwartung anstelle der des Davidssohnes trete. Wahrscheinlich handle es sich nicht um die Bevorzugung der Menschensohn-Eschatologie, « sondern um die rechte Einstellung zum messianischen Hohenpriester » (97). Für FRIEDRICH war Jesus nicht der David-Messias. Er nimmt damit die alte, bereits von H. J. HOLTZMANN, H. WEINEL, J. KLAUSNER, E. HIRSCH (98) vertretene Auffassung wieder auf. Nun hat uns der Jurist D. DAUBE einen beachtenswerten Weg zum Verständnis der Perikope gezeigt (99). Klar ist, dass Jesus mit dem Psalmwort gegen die landläufige Messiasvorstellung polemisiert. Wenn David den Messias in eine solche Nähe zu Gott rückt, dann kann sich in der Abstammung von David unmöglich die eigentliche Bedeutung und das tiefere Wesen des Messias erschöpfen (100). Will aber Jesus mit dem Wort auch die davidische Abkunft des Messias bestreiten, oder ist das Wort vielleicht sogar ein Zeugnis für diese? DAUBE bezeichnet das Gespräch als typische *Haggada*-Frage. Bei den Rabbinen war eine solche Disputierweise üblich, bei der eine Schulmeinung in einen angeblichen Widerspruch zu einer Schriftstelle gestellt wurde. Bewiesen werden sollte nicht, dass die Schulmeinung falsch war, sondern dass beides, Lehre und Schrift, richtig ist und nebeneinander bestehen kann. Für *Mark.* 12, 35-37 ergibt sich : Die Lehrmeinung der Rabbinen, dass der Messias Sohn Davids ist, steht nicht im Widerspruch zur Psalmstelle. Der Messias ist zwar mehr als der Sohn Davids, David nennt ihn ja « Herr », er ist aber *auch* der Sohn Davids. Die echt jüdische Art, die der Perikope zugrunde liegt, spricht für ihre Ursprünglichkeit und

(97) 287.

(98) 286, Anm. 4.

(99) D. DAUBE, *The New Testament and Rabbinic Judaism*, London, 1956, 160, 163.

(100) Was nach der Auffassung Jesu über den David-Messias hinausführt, ist aus dem Wortlaut nicht klar ersichtlich. E. LOHMEYER, *opus citatum* (Anm. 88), 261-263, und R. BULTMANN, *opus citatum* (Anm. 78), 145 f., denken an den Menschensohn. BULTMANN, der die Perikope für eine Gemeindebildung hält, glaubt, dass auch der Gottessohn dem Davidssohn hier gegenübergestellt sein könnte. Dann müste man die Perikope allerdings der hellenistischen Gemeinde zuweisen. Die Historizität der Perikope wird neuerdings von O. CULLMANN, *opus citatum* (Anm. 2), 132 f., V. TAYLOR, *opus citatum* (Anm. 88), 490, und R. SCHNACKENBURG, *Gottes Herrschaft und Reich*, Freiburg, 1959, 188, verteidigt. Als Gemeindebildung ist das mit einer Frage schliessende Gespräch zu zweideutig. Vom Gedanken des Messiasgeheimnisses her kann es Jesus zugeschrieben werden. K. SCHUBERT, *opera citata* (Anm. 86), 105, und (Anm. 14) 185 f., zeigt auf, dass es Anschauungen im Judentum gab, für die der David-Messias Sohn Gottes und dennoch Sohn Davids sein konnte. Wir wären dann also nicht gezwungen, für den Nachweis des Gottessohnprädikats über die Grenzen des palästinischen Judentums hinauszugehen und besässen eine weitere treffliche Stütze für die Geschichtlichkeit unserer Perikope. Es erscheint am zutreffendsten, dass hier der Gottessohn dem Davidssohn entgegensteht.

auch dafür, dass sich Jesus selber als davidischer Messias gewusst hat. Jesus ist nicht der hohepriesterliche Messias. Allerdings ist damit bei weitem nicht gesagt, dass Jesus seinen Messiasbegriff mit dem national-politisch gefärbten des Volks identifizierte.

***

Bekanntlich wird Jesus nur in einer einzigen Schrift des Neuen Testaments ausdrücklich « Hoherpriester » genannt, im *Hebräerbrief*. Wir betrachten die Hohepriesterlehre des *Hebräerbriefes* nur unter dem Aspekt der jüdisch-eschatologischen Erwartungen. Die Vorstellung von Jesus, dem Hohenpriester, ist die Mitte der Ausführungen. Schon 2, 17 wird Jesus als ἐλεήμων ... καὶ πιστὸς ἀρχιερεύς (101) eingeführt. Diese Einführung erscheint ziemlich unvermittelt. Sie scheint anzudeuten, dass die hohepriesterliche Vorstellung von Jesus als bekannt vorausgesetzt wird. F. J. Schierse (102) hat mit Überzeugung darzulegen verstanden, dass Jesus, der Hohepriester, zur Zeit der Abfassung des *Hebräerbriefes* bereits in der Liturgie eine Rolle spielte. Das Neue des *Hebräerbriefes* gegenüber den jüdischen Erwartungen ist, dass Jesus als Hoherpriester nach der Ordnung Melchisedeks bezeichnet wird. Nicht Aaron wird zum Typus des Hohenpriestertums Jesu, sondern jene rätselhafte Gestalt der Erzählung *Genesis* 14, 18-20, die dann nur noch in *Psalm* 110 erwähnt wird. So gewinnt der Verfasser die Möglichkeit, das Hohepriestertum Jesu sogar in Gegensatz zu Aaron zu stellen. Dass das Priestertum Melchisedeks dem aaronitischen übergeordnet ist, ist für ihn schon in der Genesiserzählung vorbedeutet, denn dort wird berichtet, dass Abraham den zehnten Teil der Beute an Melchisedek entrichtete und von diesem gesegnet wurde. Weil aber der Segnende über dem Gesegneten steht und Levi, der ein Nachkomme Abrahams ist, nach der jüdischen Vorstellung damals in den Lenden Abrahams war, so steht der Priester Melchisedek, der ein Typus Christi ist, über dem levitischen Priestertum. « Wenn nun durch das levitische Priestertum Vollendung erreicht worden wäre, ...was gab es dann noch für ein Bedürfnis, einen anderen Priester nach der Ordnung Melchisedeks aufzustellen und ihn nicht nach der Ordnung Aarons zu

(101) Die Übersetzung von Hebr. 2, 17 ist nicht ganz eindeutig. Die älteren protestantischen Kommentare (F. Bleek, A. Tholuck) trennen mit Luther « dass er barmherzig würde und ein getreuer Hoherpriester », die modernen verbinden fast durchweg « ein barmherziger und getreuer Hoherpriester » (F. Delitzsch, E. Riggenbach, H. Windisch, O. Michel, O. Kuss, C. Spicq; Ausnahme : H. Strathmann).

(102) F. J. Schierse, *opus citatum* (Anm. 88), 158-161, vergleiche 206 f. und E. Käsemann, *Das wandernde Gottesvolk, Eine Untersuchung zum Hebräerbrief*, Göttingen, 1939, 124.

benennen? » (*Hebr.* 7, 11) (103). Für den Verfasser des *Hebräerbriefes* ist Jesus der wahre Hohepriester, der das Priestertum zur Vollendung führt (104).

Dass Melchisedek im Judentum als Hoherpriester der Endzeit erwartet wurde, ist nur ganz singulär bezeugt. Es liessen sich für diese Anschauung bestenfalls zwei rabbinische Texte anführen : *Aboth des Rabbi Nathan* 34 und *Pesiqta* 51 a. W. Bacher aber warnt und meint, dass in der *Pesiqta* ursprünglich nur ein anonymer Kohen-Sedeq angeführt gewesen wäre (105). Gleichwohl hat man sich im Rabbinat mit *Psalm* 110 und mit dem darin erwähnten Priesterkönig Melchisedek lebhaft beschäftigt. Man deutete ihn auf Abraham (106), Hiskia, David, auf den davidischen Messias; die messianischen Deutungen aber, die wir aus der rabbinischen Literatur besitzen, sind verhältnismässig jung. Die früheste reicht zurück bis in die zweite Hälfte des dritten nachchristlichen Jahrhunderts. Die ältere Zeit schweigt, wahrscheinlich deshalb, wie P. Billerbeck (107) nachgewiesen hat, wail *Psalm* 110 im Urchristentum für die Erhöhung Jesu Christi zur Rechten Gottes in Anspruch genommen wurde. Aus polemischen Gründen unterdrückte man im Judentum die messianische Interpretation. Wenn wir auch heute deshalb nicht mehr mit Sicherheit feststellen können, ob und von wem der Verfasser des *Hebräerbriefes* abhängig ist, wenn er Melchisedek als Christustypus versteht, so ist doch eines sicher : damit war die Möglichkeit gewonnen, auch vor Juden von Jesus als Priester und Hohempriester zu sprechen. Denn dem frommen Juden musste es als eine Usurpation erscheinen, wenn ein

(103) Εἰ μὲν ...ἦν ist als Irrealis verstanden, der im Hauptsatz durch eine Frage unregelmässig weitergeführt wird. Vergleiche O. Michel, *Der Brief an die Hebräer*, Göttingen, 10. Auflage, 1957, 169. Doch könnte man den Bedingungssatz auch auf eine wirkliche Möglichkeit beziehen : « Wenn... Vollendung erreicht wurde (wie man sagt, wie man glaubt)... » Vergleiche F. Blass-A. Debrunner, Grammatik des neutestamentlichen Griechisch, Göttingen, 9. Auflage, 1954, § 372, 1. C. Spicq, *opus citatum* (Anm. 84), 188 f., weist darauf hin, dass ἕτερος stärker als ἄλλος sei. Es kann gegensätzlichen, feindlichen Sinn haben. Die beiden Abschnitte des Priestertums Levi-Melchisedek sind insofern einander fremd, inkompatibel, als das erste durch die göttliche Institution des zweiten aufgehoben wurde. Das erste war auf Grund seiner Unvollkommenheit nur vorübergehend.

(104) Ob der Verfasser des *Hebräerbriefes* mit dieser Auffassung Konvertiten aus Qumrankreisen belehren wollte, die glaubten, dass der eschatologische Priestermessias zum Haus Aaron gehöre, muss zunächst reine Hypothese bleiben. Y. Yadin, *opus citatum* (Anm. 38), 42-50, vertritt diese Meinung.

(105) Bei G. Wuttke, *Melchisedek der Priesterkönig von Salem*, Giessen, 1927, 23 f.

(106) Die von Melchisedek ausgehende Linie geht also hier auf Levi zu. Vergleiche O. Kuss-(J. Michl), *Der Brief an die Hebräer und die Katholischen Briefe*, Regensburg, 1953, 60.

(107) H. L. Strack-P. Billerbeck, *opus citatum* (Anm. 27), IV, 453-460.

Nichtaaronide das Priestertum beanspruchte. Wir kennen die strengen Forderungen, die an einen Priester und noch mehr an den Hohenpriester gestellt wurden (108). K. G. Kuhn (109) und G. Friedrich (110) haben eine Menge historischen Materials zusammengetragen, aus dem hervorgeht, wie empfindlich das jüdische Volk reagierte, wenn es zu Übergriffen vom Priesteramt auf das Königsamt kam und umgekehrt. Dass der Verfasser des *Hebräerbriefes* mit ähnlichen Einwänden gegen Jesus, den Davidsspross, rechnen musste und dass diese mithilfe der Melchisedekspekulation überwunden wurden, können wir erkennen, wenn es 7, 13 f. heisst : « Denn derjenige, auf den sich das bezieht, gehört einem anderen Stamme an, von dem bisher keiner Zutritt zum Altar hatte. Denn es ist allbekannt, dass aus Juda unser Herr hervorgegangen ist. Über diesen Stamm hat Moses betreffs der Priester nichts gesagt » (111).

Jesus ist nicht nur zum Hohenpriestertum voll berechtigt, er löst das aaronitische Priestertum ab, denn dieses vermochte nicht, die Menschen in Wahrheit zu erlösen. Jesus aber vermochte das allein durch sein Selbstopfer. Jesus ist nicht durch das Blut von Böcken und Kälbern, sondern durch sein eigenes Blut ein für allemal in das Heiligtum eingegangen und hat eine ewige Erlösung erworben (9, 12). Indem der Verfasser hier den Gedanken des Selbstopfers einfügt, greift er eine Vorstellung auf, die nicht im entferntesten zur jüdischen Erwartung des endzeitlichen Hohenpriesters gehörte, die vielmehr mit der Vorstellung vom leidenden Gottesknecht zu verbinden ist. Die Hohepriestergestalt des *Hebräerbriefes* ist eng verknüpft mit dem Bild des deuterojesajanischen *Ebed-Yahve* und darin haben wir eine weitere wesentliche Umprägung der jüdischen Erwartung zu sehen. Die Anlehnung an *Jesaias* 53, 12 wird greifbar in *Hebr.* 9, 28, wo es heisst, Christus sei einmal geopfert worden, um « die Sünden vieler hinwegzunehmen » (112). Das Neue, das durch die Verbindung der Gottesknechts- mit der Hohenpriestervorstellung in die neutestamentliche Christologie hineinkommt, « ist der Gedanke, dass Christus, gerade indem er

(108) Vergleiche nur Josephus, *Antiquitates* XX, 226 : « Es gilt daher bei uns das Gesetz, dass niemand Hoherpriester werden kann, der nicht von Aaron abstammt... Aus einer anderen Familie darf niemand, und wenn es der König selber wäre, auf diese Würde Anspruch erheben. » Ferner *Numeri* 3, 10; *Neh.* 7, 63 f.

(109) K. G. Kuhn, *opus citatum* (Anm. 45), 174-178.

(110) G. Friedrich, *opus citatum* (Anm. 3), 303-305.

(111) Vergleiche auch *Hebr.* 8, 4 und G. Schrenk, Artikel ἀρχιερεύς : *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, III, 283.

(112) *Hebr.* 10, 5 stellt fest, dass beim Eintritt des Messias in die Welt das σῶμα, das heisst das ganze Personleben, zum Mittel wird, Gottes Willen zu erfüllen. Vergleiche G. Schrenk, *opus citatum* (Anm. 111), 281.

sich selbst opfert, seine hohepriesterliche Hoheit bekundet » (113). Die Passivität des Selbstopfers ist noch radikaler entfernt als beim *Ebed-Yahve*. « Gerade indem Jesus sich opfert und die tiefste Erniedrigung auf sich nimmt, übt er die göttlichste Funktion aus, die man in Israel kennt, nämlich die des hohepriesterlichen Mittlers » (114). Als Hoherpriester ist Christus in das himmlische Heiligtum eingegangen, um jetzt vor dem Angesicht Gottes für uns einzutreten (9, 24; vergleiche 7, 25) (115). Diese Interzession des himmlischen Christus ist deshalb von einmaliger Wirkung, weil Jesus der Sündelose ist im Gegensatz zu den mit Sünden behafteten aaronitischen Priestern (7, 26 f). Die Meinung, dass das Gebet des Sündelosen eher Erhörung findet, ist im Judentum verbreitet (116).

Das Bild, das der *Hebräerbrief* von Christus zeichnet, ist das des endgültigen ewigen Hohenpriesters, der von Gott eingesetzt wurde nach der Ordnung Melchisedeks, der durch sein Selbstopfer in den Himmel eintrat, um die Seinen in Heiligkeit zu vollenden und für sie bis zur Stunde einzutreten. Die jüdische Erwartung eines endzeitlichen Hohenpriesters scheint übernommen. Wie in Qumran steht sie sogar im Vordergrund des Interesses. Aber Messias ist nur einer. Und im übrigen ist die Hohepriestervorstellung völlig neu und aus christlichem Geist heraus geprägt.

***

Kennt auch das vierte Evangelium die Vorstellung von Jesus, dem Hohenpriester, wie C. Spicq (117) aufzuzeigen versucht hat? Der Titel « Priester » oder « Hoherpriester » wird von Johannes für Jesus nicht verwendet. Verschiedene charakteristische Züge im johanneischen Christusbild aber sollen dafür sprechen, dass Jesus als Hoherpriester betrachtet wird.

Wenn im Prolog die Inkarnation als ein Zelten Gottes unter den Menschen (1, 14) angesehen wird, so könnte das griechische

(113) O. Cullmann, *opus citatum* (Anm. 2), 91.

(114) *Ibidem.*

(115) Das Kerygma vom Hohenpriester erreicht mit dessen Eintritt in den Himmel sein eigentliches Ziel. Nun wird der Hohepriester zum königlich Thronenden. Vergleiche G. Schrenk, *opus citatum* (Anm. 111), 282.

(116) Vergleiche *Jesaias* 1, 15; *Psalm* 66 (65), 16-18; *Prov.* 15, 29; rabbinische Belege bei H. L. Strack-P. Billerbeck, *opus citatum* (Anm. 27), II, 534 f zu *Joh.* 9, 16 und 31.

(117) C. Spicq, *L'origine johannique de la conception du Christ-prêtre dans l'Épître aux Hébreux : Aux sources de la Tradition chrétienne*, Neuchâtel-Paris, 1950, 258-269, und *L'épître aux Hébreux*, 1, Paris, 2. Auflage, 1952, 121-123.

σκηνοῦν dem hebräischen ŠKN entsprechen (118). Das hebräische Wort findet für das Wohnen Gottes mit Israel (*Exod.* 25, 8; 29, 46; *Num.* 35, 34; 3 *Kön.* 6, 13; 8, 12; *1 Chr.* 23, 25; *Joel* 4, 17.21; *Zach.* 2, 14; 8, 3; *Jer.* 7, 12), auch für das Sich-Niederlassen der Wolke auf dem heiligen Zelt (*Exod.* 40, 35), der Herrlichkeit Yahves auf dem Berge Sinai (*Exod.* 24, 16) Verwendung. Die Septuaginta geben allerdings ŠKN nicht regelmässig mit σκηνοῦν beziehungsweise κατασκηνοῦν wieder (119). Das Zelt aber (*Exod.* 33, 9 f; *Num.* 9, 15) wie der Tempel (3 *Kön.* 8, 10 f) sind der Ort, an dem Gott wohnt. Wenn *Johannes* im Prolog fortfährt, « wir sahen seine Herrlichkeit » (1, 14), so bezeugt er damit, dass für ihn Jesus der Träger der δόξα ist. Die δόξα bezeichnet die « Epiphanie und Manifestation der Gottheit » (120).

Das schon behandelte Wort vom Niederreissen und Wiederaufrichten des Tempels bezieht allein *Johannes* in einer redaktionellen Bemerkung auf die Auferstehung Jesu (2, 21 f). Er will damit zu verstehen geben, dass der alte Tempeldienst abgetan ist und Jesus die lebendige Mitte des Gottesdienstes der neuen Gemeinde ist (121).

(118) Wird von C. K. Barrett, *opus citatum* (Anm. 52), 138, bestritten. O. Cullmann, *opus citatum* (Anm. 86), 170, und R. Reitzenstein-H. H. Schaeder, *Studien zum antiken Synkretismus aus Iran und Griechenland*, Leipzig-Berlin, 1926, 318, treten dafür ein mit dem Hinweis darauf, dass die Konsonanten von σκηνή denen von ŠKYNH entsprechen.

(119) Septuaginta verwenden σκηνοῦν : *3 Kön.* 8, 12; κατασκηνοῦν : *Num.* 35, 34; *3 Kön.* 6, 13; *1 Chr.* 23, 25; *Joel* 4, 17.21; *Zach.* 2, 14; 8, 3; *Jer.* 7, 12; an den übrigen angeführten Stellen ein anderes Verbum.

(120) R. Bultmann, *opus citatum* (Anm. 52), 44, Anm. 1; vergleiche G. Kittel, Artikel δόξα : *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, II, 245-256, näherhin 247 f.; C. H. Dodd, *opus citatum* (Anm. 68), 206 f.

(121) Vergleiche C. H. Dodd, *opus citatum* (Anm. 68), 300-303. Während J. Blinzler, *opus citatum* (Anm. 91), 73, geneigt zu sein scheint, die johanneische Interpretation für den ursprünglichen Sinn des Logions zu halten, glaubt Dodd mit mehr Wahrscheinlichkeit an eine spätere Umdeutung. Dodd meint, dass die Uminterpretierung des Wiederaufbaus vom Aufbau der Gemeinde auf die Auferstehung Jesu deshalb leicht geschehen konnte, weil schon *1 Kor.* 12, 27; 3, 16; *Eph.* 4, 12 die Kirche « Leib Christi », « Tempel Gottes » genannt wird. So auch C. K. Barrett, *opus citatem* (Anm. 52), 167 f. Dodd verbindet diese Auffassung mit der These, dass Ephesus die Adressatin des vierten Evangeliums sei; vergleiche 302 (Anm. 2), und 9. Nach O. Cullmann, *opus citatum* (Anm. 86), 170 f., bringt Johannes die Tempelreinigung (mit dem Tempelwort) im Gegensatz zu den Synoptikern gleich am Anfang des Evangeliums, um herauszustellen, dass der Kult nunmehr an die Person Christi gebunden ist. Zwischen der Reinigung des Tempels (*Joh.* 2, 14-19) und der Reinigung des himmlischen Heiligtums (*Hebr.* 9, 23) lässt sich meines Erachtens kein konkreter Zusammenhang erkennen. Das gilt besonders deshalb, weil nach der Auffassung des *Hebräerbriefes* die Befleckung des irdischen Heiligtums gar nicht das Wesen der Sünde ausmacht, sondern nur Hinweis sein kann auf die wahre Befleckung, die durch die Sünde im himmlischen Heiligtum bewirkt wird. Die gültige Sühne muss an den himmlischen Dingen geschehen. « Die ἐπουράνια sind der eigentliche Ort und Gegenstand der Erlösung. » Vergleiche F. J. Schierse, *opus citatum* (Anm. 88), 45-48, näherhin 47.

Auch in der eigentümlichen Erwähnung der johanneischen Leidensgeschichte, dass der Leibrock Jesu, über den die Soldaten das Los werfen, « ungenäht, von oben ganz und gar gewebt war » (19, 23), wird sich das gleiche charakteristische Interesse bemerkbar machen. Josephus, *Antiquitates* III, 161 berichtet, dass der hohepriesterliche χιτών ebenfalls ein Stück gewesen wäre, das der Länge nach gewebt war, und *Joma* 72 b verlautet, dass man die Priesterkleider nicht als Nadelarbeit, sondern als Weberarbeit fertigte (122).

Die genannten Stellen machen das Anliegen des vierten Evangelisten geltend, in das Jesusbild priesterliche Züge einzutragen. Ob aber die Betonung der Heiligkeit und Sündelosigkeit Jesu in die gleiche Richtung weist, ist noch zu fragen. Jesus wird *Joh.* 6, 69 wie bereits *Mark.* 1, 24 und Parallelen ὁ ἅγιος τοῦ θεοῦ genannt. Das Wort steht im Bekenntnis des Petrus. Zunächst ist festzustellen, dass es hier sicher in einem anderen Sinn gemeint ist als bei den Synoptikern. Dort bezeichnete es Jesus als Messias unter der besonderen Berücksichtigung der ihm von Gott gestellten Aufgabe, die Macht des Bösen zu brechen. Bei Johannes enthält die Anrede ὁ ἅγιος τοῦ θεοῦ den Gedanken, dass Jesus mit dem Vater eins ist und als der mit göttlicher Vollmacht Ausgerüstete in die Welt gesandt wurde (123). Er hat ja, wie der vorausgehende V. 6 68 sagt, « Worte ewigen Lebens ». Jesus ist der schlechthin Jenseitige. Wenn wir das johanneische Petrusbekenntnis mit dem gleichwertigen synoptischen, etwa dem matthäischen, vergleichen (*Matth.* 16, 16), so ergibt sich, wie schon O. Procksch (124) bemerkt, dass « du bist der Heilige Gottes » besser dem Zusatz des Matthäus « der Sohn des lebendigen Gottes » als dem « du bist der Christus » entspricht. Jesus ist der, « den der Vater geheiligt hat » (*Joh.* 10, 36). Das heisst, Jesus ist vom Vater zu einem besonderen Beruf, nämlich dem des Gottesgesandten, erwählt und dafür mit der erforderlichen Vollmacht ausgerüstet (vergleiche *Jeremias* 1, 5) (125). Jesus redet Gott mit πάτερ ἅγιε an (*Joh.* 17, 11)

(122) *Joh.* 19, 23 will darstellen, dass der Leibrock Jesu dem des Hohenpriesters entspricht. R. Bultmann, *opus citatum* (Anm. 52), 519, Anm. 10, lehnt mit Recht die Meinung ab, dass der χιτών Jesu den Rock des Hohenpriesters darstelle und die Verlosung voll Hohn die Erledigung des Hohenpriestertums aufzeige.

(123) R. Asting, *opus citatum* (Anm. 70), 311 f.

(124) O. Procksch, *opus citatum* (Anm. 69), 103, Anm. 51.

(125) R. Bultmann, *opus citatum* (Anm. 52), 297, Anm. 3, und R. Asting, *opus citatum* (Anm. 70), 308-311, wollen die Stelle von der mandäischen und hermetischen Literatur her verstehen. Der mandäische Erlöser wird ausgesondert, zum Sohne Gottes gemacht und in die Welt gesandt. Dann fiele die Stelle, wie Asting selber sagt, aus den Vorstellungen des übrigen johanneischen Schrifttums heraus, weil der Gedanke von der Schöpfung des Erlösers bei Johannes gar keine Rolle spielt, ja im Widerspruch zu seiner Grundanschauung steht (vergleiche *Joh.* 1, 1).

und will damit nicht den Vater im Abstand zu seiner eigenen Person in die Sphäre des Heiligen weisen, sondern seine eigene Erhabenheit und Heiligkeit vor den Jüngern bekunden. « Nur weil er selbst ἅγιος ist, ist es möglich, dass er Gott als πάτερ ἅγιε anreden kann » (126). Die gleiche Nähe zu Gott offenbart Jesus, wenn er seinen Gegnern vorhält : « Wer von euch kann mich einer Sünde bezichtigen? » (8, 46). Der Heiligkeitsgedanke steht im vierten Evangelium unter dem Aspekt der Göttlichkeit Jesu, und wir überfordern die Texte, wenn wir daraus den Gedanken des Hohenpriesters ableiten wollen (127).

Im 17. Kapitel, das seit Chytraeus im 16. Jahrhundert das hohepriesterliche Gebet genannt wird und von dem bereits Cyrill von Alexandrien sagte, dass sich Jesus hier als Hoherpriester erweise (128), wendet sich Jesus vor seiner Passion an den Vater. Er bittet den Vater, die Jünger vor dem Bösen zu bewahren (17, 15). Damit wird kaum der persönliche Böse, Satan, gemeint sein, sondern : die Jünger sollen den verderblichen Einflüssen, denen sie ausgeliefert sein werden, nicht anheimfallen. Und gleich darauf fasst Jesus dieselbe Bitte positiv : « Heilige sie in Wahrheit ! » (17, 17). Die Ursache für die Heiligung der Jünger ist Jesus, der erklärt, dass er sich für seine Jünger heiligt (17, 19). Damit will Jesus sagen, dass er sich durch seine aus freiwilligem Entschluss übernommene Todeshingabe für die Seinen zum Opfer weiht. Ἁγίαζειν ist hier in derselben Weise wie *Exod.* 13, 2; *Deut.* 15, 19 Opferterminus und hat den Sinn « zum Opfer weihen » (129). Das

(126) R. Asting, *opus citatum* (Anm. 70), 307.

(127) Als Erklärung für die Bezeichnung Jesu als « Lamm Gottes » im Munde des Täufers (*Joh.* 1, 29.36) bieten sich drei Erklärungen an. Entweder ist das Wort gewählt im Blick auf *Jesaias* 53, 7 oder im Blick auf das Paschalamm oder die in Israel üblichen, besonders die täglich im Tempel dargebrachten Opferlämmer. Es ist auch möglich, dass sich die Vorstellungen verbunden haben. So denkt C. K. Barrett, *opus citatum* (Anm. 52), 146 f., an das Paschalamm und den Gottesknecht. Die Erklärung von J. Jeremias, Artikel ἀμνός : *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, I, 342-344, nach der ἀμνός = ṭly' = παῖς ist, wird von R. Bultmann, *opus citatum* (Anm. 52), 66, Anm. 7, C. H. Dodd, *opus citatum* (Anm. 68), 235 f., C. K. Barrett, *opus citatum* (Anm. 52), 146 f., mit Recht abgelehnt. Dodd 230-238 möchte die Vorstellung vom Messias als Lamm aus der jüdischen Apokalyptik ableiten. Die Belegstellen aber sind nicht überzeugend. *Testament Joseph* 19, 8 haben wir schon als christliche Interpolation erkannt, und im *Äthiopischen Henoch* 89 f. gehen die Tierbilder sehr durcheinander.

(128) J. P. Migne, *Patrologia series græca*, 74, Spalte 505.

(129) An die Priesterweihe (*Exod.* 28, 41) ist kaum gedacht. Das Wort ἁγιάζειν allein gibt noch nicht den Hinweis auf das Sterben Jesu, diesen gewinnen wir erst durch die Präposition ὑπέρ und den Zusammenhang. « Sich heiligen » bedeutet « sich rüsten für die von Gott übertragene Aufgabe ». Jesus aber erhält die Aufgabe, für die Seinen in den Tod zu gehen. Vergleiche C. K. Barrett, *opus citatum* (Anm. 52), 426 f.; C. H. Dodd, *opus citatum* (Anm. 68),

Jesusbild, das hier durchklingt, ist nicht das des endzeitlichen Hohenpriesters der jüdischen Erwartung, sondern das eines Sühnenden und sich in freier Souveränität Selbst-Opfernden, dessen Gesinnung der des deuterojesajanischen Gottesknechts ebenso entspricht wie dem Wort *Mark.* 10, 45 : « Denn auch der Menschensohn ist nicht gekommen, um sich bedienen zu lassen, sondern um zu dienen und sein Leben hinzugeben als Lösepreis für viele. » Johannes knüpft nicht an eine jüdische Erwartung an, sondern an das Selbstverständnis Jesu. C. Spicq behauptet zu viel, wenn er aus seinen interessanten Beobachtungen die Folgerung zieht, der johanneische Jesus trage durch und durch priesterliche Züge, er wird aber recht haben mit der Vermutung, dass der *Hebräerbrief* die Gedanken tiefer ausprägt, die auch im vierten Evangelium festzustellen sind.

Das Anliegen, in Jesus den Hohenpriester zu sehen, kommt in der *Apokalypse* entsprechend ihrem Charakter nur in bildlich-symbolhafter Form und vereinzelt zum Ausdruck. In der Eingangsvision erscheint dem Seher Christus in der Gewandung des Hohenpriesters, gehüllt in einen wallenden Mantel und gegürtet mit goldenem Gürtel (*Apokalypse* 1, 13). Nur dem Hohenpriester kam es zu, den goldenen Gürtel hoch um die Brust gegürtet zu tragen (130).

***

Zum Schluss können wir folgende Erkenntnisse buchen : Die Erwartung eines endzeitlichen Hohenpriesters ist dem Judentum bekannt. Im Brennpunkt der Volkserwartung steht der David-Messias. Die Gemeinde von Qumran erwartet den neuen Hohen-

437; A. Wikenhauser, *Das Evangelium nach Johannes*, Regensburg, 2. Auflage, 1957, 307; H. Strathmann, *Das Evangelium nach Johannes*, Göttingen, 8. Auflage, 1955, 234. R. Asting, *opus citatum* (Anm. 70), 314 f, lehnt den Gedanken des Opfers ab. Ἁγιάζειν bedeute nur « aussondern », das heist hier für Jesus, wiederhineinversetztwerden in die göttliche Sphäre. Ähnlich sieht C. K. Barrett, *opus citatum* (Anm. 52), 426 f., im Anschluss an eine Stelle im *Corpus Hermeticum* neben dem Gedanken des Opfers den von der Rückkehr zum göttlichen Leben in ἁγιάζειν mitausgedrückt.

(130) Wenn es *Apokalypse* 1, 16 heisst, das Antlitz Christi leuchtete wie die Sonne, so ist das noch kein hoherpriesterlicher Zug. Dieser Vergleich gehört zum Stil der Epiphanieerzählung. Vergleiche *Matth.* 17, 2 und E. Lohmeyer, *Die Offenbarung des Johannes*, Tübingen, 2. Auflage, 1953, 18. Die Vorstellung, dass Christus uns den Zugang zu Gott verschaffte (*1 Petr.* 3, 18; *Epheser* 2, 18) oder im Himmel für die Seinen eintritt (*1 Joh.* 2, 1 f.; *Römer* 8, 34), reicht meines Erachtens allein nicht aus, um darin den Gedanken von Jesus, dem Hohenpriester, begründet zu sehen, wie O. Moe, *Das Priestertum Christi im Neuen Testament ausserhalb des Hebräerbriefs*, in *Theologische Literaturzeitung*, 72 (1947), 335-338, will.

priester als den Messias von Aaron, der dem Davididen übergeordnet ist. Dass sich Jesus als messianischer Hoherpriester wusste, liess sich nicht nachweisen. Im *Johannesevangelium* meldet sich das Interesse an, priesterliche Züge in das Christusbild einzutragen. Das gleiche Anliegen ist in der *Apokalypse* feststellbar. Der Verfasser des *Hebräerbriefes* baut diese Sicht schliesslich zu seiner Hohenpriesterlehre aus, indem er die Züge des *Ebed-Yahve* mit denen des Priesterkönigs Melchisedek verbindet. Man ist in der ältesten Kirche offenbar bemüht, im Verstehen von Jesu Leben und Wirken immer weiter voranzuschreiten. Man meditiert über Jesu Worte, man hält Ausschau in den Schriften, man zieht jüdische Zeiterwartungen zu Rate, und so ergibt sich ein Bild Jesu, das immer besser das Geheimnis seiner Persönlichkeit begreift. Die priesterliche Sicht des *Johannesevangeliums* und die Hoheprie-sterlehre des *Hebräerbriefes* sind eine entwickelte, aber legitime Form der neutestamentlichen Christologie.

JOACHIM GNILKA.

THE ETYMOLOGY OF "ESSENES"

Both before and since the Qumran discoveries, the title "Essenes" (1) has aroused a great amount of scholarly discussion; but despite the many attempts to solve this enigma, as yet no general agreement appears in sight. So I think the time has come for a critical survey of scholarly opinion on the meaning and derivation of this word, and a thorough re-examination of ancient sources relating to it.

To begin with, it is perhaps advisable to view the problem correctly. Even though we may agree with the identification of the Qumran Covenanters with the Essenes, the fact must be acknowledged that no exact equivalent of this title has appeared in any of the Dead Sea Scrolls. The members of the Qumran Community called themselves by various names—"Sons of Zadok", "Men of the Community", "Members of the Covenant", "Sons of Light", etc.,—but none corresponds, either etymologically or phonetically, to the names employed by Philo, Josephus and Pliny.

Two rather differing conclusions may be drawn from this state of affairs: namely, that the Essenes and the Covenanters of Qumran were not one and the same sect, or that they were identical but were known as Essenes, not among themselves, but by outsiders. These alternatives will be shown later to have a rather important bearing on the method of enquiry to be adopted.

Again from the point of view of method, it is obvious that none of the various terms (Ἐσσαῖοι, Ἐσσηνοί, Ὠσσαῖοι or *Esseni*) used by classical writers is of Greek (or Latin) origin, but transcribe more or less faithfully some foreign title. The Greek interpretations offered by Philo and Josephus which are to be considered presently, suggest that the original name was unintelligible to Hellenic readers, and we run little risk in surmising that this must have been a Hebrew or Aramaic word.

Furthermore, if the prototype of "Essenes" was a title chosen, not by the members of the esoteric sect itself, but by outsiders, it may quite easily refer to some external quality of the sectaries,

(1) I use the plural purposely; it is the only form in which the noun figures in ancient writings.

such as some peculiar garment, or particular outward behaviour, or some specific activity. It may also be connected with the name of the founder, or with the geographical situation of their settlement (2). In other words, the title does not necessarily indicate what the initiates were, or what they believed themselves to be, but rather, how they appeared to the outside world.

Finally, it is hardly necessary to point out that from the linguistic viewpoint, the problem could not be more complicated, for if the Greek transcriptions derive from Semitic material, E may correspond to *alef*, *he*, *het* or *aïn*, and S to *Zaïn*, *samek*, *sade*, *sin* or *shin*. It is consequently not in the least surprising that such a large number of theories have been advanced during the last hundred years or so.

In the following pages I intend to examine:

1. The explanation of the title "Essenes" given by PHILO and JOSEPHUS;

2. The most reliable interpretations offered by modern scholars before the Qumran findings;

3. The new hypotheses proposed since the discovery of the Dead Sea Scrolls.

Following this critical review, I will try to make my own contribution to the subject.

I. INTERPRETATIONS ANCIENT AND MODERN

1. Philo and Josephus.—Both PHILO and JOSEPHUS assert that the title "Essenes" originates from the particular holiness characterizing the followers of this philosophy.

PHILO, for his part, selects a Greek term with a slight and remote phonetical resemblance to Ἐσσαῖοι, namely, ὅσιοι, which was intended much more to associate the name with the concept of holiness in the mind of his Greek readers than to offer a strict grammatical or etymological explanation.

Quod omnis probus, XII, § 75.—"(Certain Jews) are called *Essaioi*... This name, though in my opinion the form of the Greek is inaccurate, is derived from holiness (παρώνυμοι ὁσιότητος)".

Ibidem, XIII, § 91.—"...the Essenes or holy ones (Ἐσσαίων ἢ ὁσίων)...".

Praeparatio evangelica, VIII, XI, 1.— "They are called Ἐσσαῖοι, having merited this title, I think, by their holiness (ὁσιότητα)."

(2) Many contemporary popular designations of religious bodies illustrate these remarks: Blackfriars, Quakers, Mendicant Friars, Benedictines, Premonstratensians, etc.

Josephus appears to suggest the same interpretation, though he employs σεμνός, a synonym of ὅσιος.

Jewish War, II, viii, 2, § 119. — "The followers of the third (school of philosophy) who are believed to practise holiness (σεμνότητα) are called 'Εσσηνοί."

From these four texts two points emerge. Firstly, any theory of a Semitic original should justify both forms used, 'Εσσαῖοι and 'Εσσηνοί. Secondly, although both Philo and Josephus connect "Essenes" with holiness, both remain content with a rather vague association. Neither of them declares simply that "Essenes" signifies "Saints". This is to be borne in mind in the search for the Hebrew or Aramaic original.

2. Modern scholarly explanations before, or independent of, Qumran. — It has, indeed, always been accepted as practically certain that "Essenes" is modelled on some Hebrew or Aramaic original, and hypotheses intending to prove its non-Semitic derivation may, therefore, be discounted from the start (3).

Hebrew or Aramaic prototypes.—a) חסא.—The first interpretation to be examined is that held by a great many eminent scholars in the late nineteenth, and the first half of the twentieth century, namely, that "Essenes" derives from the plural of ḤS', "pious". Its initiators were Ewald and Hitzig in the first half of the nineteenth century, but it was E. Schürer's almost unchallenged authority that secured for this theory a much wider acceptance than for any of its rivals. "The derivation... from *ḥasê'*, pious, in the plural *stat. abs. ḥasên, stat. emph. ḥasayyâ'*... is that which is most suitable" (4).

Actually, the hypothesis is a fairly satisfactory one, especially as far as the process of transcription into Greek, and the meaning given by Philo and Josephus are concerned. If need be, the variant *Essenoi* could derive from the absolute, and *Essaioi* from the emphatic form of the plural (5).

Yet Schürer was also aware of the principal weakness of this theory, namely, that ḤS' in the given sense occurs only in

(3) Some of the scholars who thought Essenism to be of direct Persian origin tried, like J. J. Modi, to explain the name from the Avestan *ashavan*, "holy". Cf. *Who were the Magi who influenced the Jewish Sect of the Essenes?*, in *Festschrift Moritz Winternitz*, p. 208-211; quoted in S. W. Baron, *A Social and Religious History of the Jews*, vol. II, New York, 1953, p. 347, n. 57.

(4) *A History of the Jewish People in the Time of Jesus Christ*, Second Division, vol. II, Edinburgh, 1893, p. 191.

(5) Schürer does not insist on this point because Hellenistic Greek uses both —ηνος and —αιος as adjectival endings. He adds, however, very pertinently in my view, that a certain influence on the structure of the Greek forms may be attributed to the twofold Aramaic plural. Cf. *ibidem*, n. 6.

Syriac, or Eastern Aramaic, and not in the Palestinian dialect (6).

b) חצן.—In a recent article, R. DE VAUX (7) draws attention to the long forgotten hypothesis of A. JELLINEK (8) who derived "Essenes" from ḤṢN, "lap, bosom" (part of the garment where things are carried) (9), identifying this with the loin-cloth (περίζωμα) which according to JOSEPHUS (10) was the characteristic garment of the Essenes.

I cannot see much in favour of this theory because, so far as I know, ḤṢN is never interpreted περίζωμα and can hardly refer to the same garment. Moreover, although it provides an excellent basis for Ἐσσηνοί, it does not explain the form Ἐσσαῖοι (11).

c) חציצא.—DE VAUX also mentions (12) the etymology suggested by E. DHORME, that the name originated from an object peculiar to the Essenes—the hatchet (ἀξίνη=ḤṢYN') given to new members on entering the Order. They were called therefore the "gens à la hachette".

DHORME's explanation provides an interesting nickname, but once more, it refers only to Ἐσσηνοί and leaves Ἐσσαῖοι unexplained. Now it is important to remember that PHILO, the oldest authority, uses this latter form exclusively; and it is also known to JOSEPHUS.

d) חשן.—Although it has received little attention (13), it would be unwise to disregard in this survey a Hebrew word which JOSEPHUS himself transcribes as ἐσσήν. In *Jewish Antiquities*, III, VII, § 151-187, the historian describes the priestly vestments and gives also the Hebrew name of each. Thus the "breast-plate", or more exactly, the "bag" of the High Priest, fixed on the ephod and adorned with twelve precious stones (§ 166), and containing, according to *Exodus* 28, 30, the Urim and Tummim, is called ḤŠN in the Bible and is written ἐσσήν in §§ 163 ff. Bearing in mind that, on the one hand, the contents of this bag served for divination and prophecy (it is interpreted in Greek λόγιον, "oracle") and

(6) Here the same word means "scrubby, lean", and the verb, "to revile, to sneer at" !

(7) *Une hachette essénienne*?, *Vetus Testamentum*, IX, 1959, p. 402, n. 5.

(8) Quoted by CH. D. GINSBURG, *The Essenes*, r. p. 1955, p. 30.

(9) Cf. *Isaiah* 49, 22; *Psalms* 129, 7; *Nehemiah* 5, 13.

(10) Cf. *Jewish War* II, VIII, 7, § 137.

(11) Although in Greek transcription the Hebrew *nun* may be assimilated (cf. Ασσα for 'ŠNH in *Joshua* 15, 33), this rule cannot apply to the present case.

(12) *Ibidem*, p. 402.

(13) Cf. the passing reference in I. M. GRINTZ, — איסיים — "היחד" אנשי בית (א)סין in סיני, XVI, 1952, p. 43, n. 77.

on the other, that JOSEPHUS describes the Essenes as famous for their gift of foresight and as being rarely wrong in their predictions (14), it is tempting to imagine the puzzle solved. Let us suppose that an object similar to the High Priest's ḤŠN was part of the Essene clothing, and that in the popular belief the Essenes were considered prophets, they might easily have been named after their precious breast bag.

Nevertheless, the temptation must be withstood. Without repeating yet again the necessity of finding an explanation of Ἐσσαῖοι as well as Ἐσσηνοί, this argument borrowed from JOSEPHUS is refuted by the historian himself. Among the Essene vestments he mentions no *essen;* nor does he recall the Essenes, whom he has described so lengthily in his previous work, when writing of the *essen.* Finally, he expressly states that the *essen* ceased to shine two hundred years before his book was composed "because of God's displeasure at the transgression of the laws" (15).

e) חשאים.—From the late ninetheenth century onward, the word ḤŠ'YM (ḤŠ'Y', ḤŠ'YN) was suggested periodically as the source of "Essenes": J. B. LIGHTFOOT (16) was the author of this theory, followed by K. KOHLER (17) and J. M. LAGRANGE (18). Its argument is based on a passage from the *Mishnah* (*Sheqalim* V, 6) which mentions two rooms in the Temple of Jerusalem, one called the "Chamber of Utensils", the other, the "Chamber of ḤŠ'YM (19). Now we are told that in the Chamber of *Hashaim* the "sin-fearing" (YR'Y ḤṬ') used to depose their gifts "in secret" (BḤŠ'Y), and that impoverished gentlefolk were in the habit of helping themselves to these gifts, equally in secret.

This special room for the use of sin-fearing Essenes was thought to be connected with the following passage from *Jewish Antiquities* (XVIII, I, 5, § 19): "They (the Essenes) send offerings to the Temple, but offer no sacrifices, because they are accustomed to practise different purifications".

Should this supposition be correct, it would follow that even when giving alms in the Temple, the Essenes were able to avoid all contact with the priests (20). KOHLER notes, furthermore,

(14) Cf. *Jewish War,* II, VIII, 12, § 159.

(15) *Jewish Antiquities,* III, VIII, 9, § 218.

(16) *St. Paul's Epistles to the Colossians and Philemon,* 2nd ed., 1876, p. 349 ff.

(17) Art. *Essenes,* in *Jewish Encyclopedia,* vol. V, p. 226.

(18) *Le judaïsme avant Jésus-Christ,* Paris, 1931, p. 318-319.

(19) Chamber of "Secrets" according to H. DANBY, *The Mishnah,* London, 1954, p. 158.

(20) JOSEPHUS expressly notes that the Essenes, in spite of their rejection of private property, were allowed to assist and to feed the needy. Cf. *Jewish War,* II, VIII, 6, § 134.

that it is no more remarkable that a room in the Temple should be called after the Essenes than that a gate of the city should bear their name (21); he adds that according to F. CONYBEARE, in an old Armenian version of PHILO's dictionary of Hebrew names "Essene" is interpreted as "in silence" (22). To sum up, the Essenes were "secretive ones" who both gave alms secretly and kept their teaching secret.

This time, I am happy to say, there is no philological objection to raise: the word, either in Hebrew or Aramaic, would furnish an excellent counterpart to both forms of the Greek transliteration. But this appears to be the sole argument in favour of the hypothesis. It is possible to interpret the text of the *Mishnah* far less esoterically, as DANBY does: the "sin-fearing" may have wished to escape the danger of ostentatious and hypocritical almsgiving, and so have done their good work ἐν τῷ κρυπτῷ, to use the New Testament expression (23). It would, in short, be only too easy to prove this theory built on sand.

3. Interpretations using Qumran material.—Although, as A. DUPONT-SOMMER puts it, the thesis identifying the Qumran Community with the Essenes "a reçu l'adhésion d'un nombre considérable de savants... parmi les plus autorisés" and "bénéficie maintenant d'un large accord de l'opinion scientifique" (24), the problem of the significance of the actual title "Essenes" has made very little progress. So far as I am aware—in the present proliferation of Qumran studies one can never be sure!—*only* three (and a half) new suggestions have been made.

In the early days of Qumran research, writers—myself included (25)—tended to assume that the hypothesis *ḥasayyâ'* was the best available, in spite of the difficulty raised by its Eastern Aramaic character. The half innovation I have mentioned, for which DUPONT-SOMMER was responsible, was the turning of this major objection into an advantage by using it as a basis for an historical deduction. He writes: "La seule objection sérieuse qu'on ait faite, c'est que le mot *ḥesê* n'est pas attesté dans l'araméen palestinien, mais seulement dans l'araméen oriental: mais ce mot araméen oriental est précisément l'indice que la secte mystique des Esséniens a dû prendre naissance dans les colonies juives de Mésopotamie, d'où elle s'est ensuite répandue en Palestine,—fait que

(21) Cf. *Jewish War*, V, IV, 2, § 145.
(22) *Philo, About the Contemplative Life*, 1895, p. 247.
(23) Cf. *Matthew* 6, 2-4.
(24) *Les écrits esséniens découverts près de la mer Morte*, Paris, 1959, p. 21.
(25) Cf. *Les manuscrits du désert de Juda*, 1953, p. 58, n. 140; *Discovery in the Judean Desert*, p. 53, n. 140.

suggèrent, d'autre part, les influences irano-babyloniennes qui se reconnaissent dans ses doctrines" (26).

There is however no need to dwell on this, for the simple reason that in the meanwhile its author has come forward with a new suggestion, thereby tacitly abandoning his former rather curious argument.

Being one of the culprits (27), I believe myself entitled to judge with some severity all those who have adopted ḤS'. After all, we should have had a little more critical sense, and have realized, as H. KOSMALA recently did, how unlikely this whole reconstruction was. ḤS' has, in fact, a perfect Palestinian equivalent, and a famous and familiar one, namely ḤSYD, which was already firmly implanted into the Judaeo-Hellenistic language in the form of 'Ασιδαῖος (28). Although it was still being strongly supported in 1958 by F. M. CROSS (29), I think the whole story may safely be forgotten.

a) אסי.—The Essenes, writes I. M. GRINTZ, the author of the first of the three new hypotheses, acquired their name from their founder: this man, probably the Teacher of Righteousness, was doubtless called Issi, and his community BYT 'YSY or 'YSYYM (30). This conjecture is the result of a painstaking study of 1 *Q Serek*, the ancient accounts of the Essenes, and the *Book of Jubilees*. In GRINTZ's opinion, the Qumran calendar is to be identified with that ascribed by rabbinic sources to the Boethusians (31); he concludes that the Essenes and the Boethusians were one and the same sect. Philologically, BYYTSYN derives from BYT 'SYYN, which in turn derives, as has been said, from the proper name 'YSY.

It is difficult to know how to deal with such a string of hypotheses, historical and linguistic; there is little chance, anyway, of them all being correct. For even if the identification of the Boethusians with the Essenes should be confirmed—which is scarcely the case—we should still lack confirmation of the explanation which GRINTZ offers as to the origin of the word "Essenes".

b) עצה.—In 1956, A. DUPONT-SOMMER proposed a new

(26) *Aperçus préliminaires sur les manuscrits de la mer Morte*, Paris, 1950, p. 107.

(27) Cf. *Les manuscrits du désert de Juda*, 2e éd., Paris, 1954, p. 58, n. 140.

(28) H. KOSMALA, *Hebräer-Essener-Christen*, *Studia Post-Biblica*, I, Leiden, 1959, p. 320.

(29) Cf. *The Ancient Library of Qumran and Modern Biblical Studies*, New York and London, 1958, p. 37, n. 1.

(30) Cf. *articulus citatus* in note 13, p. 43.

(31) Cf. *ibidem*, p. 42.

etymology entirely founded on Qumran material (32). He remarks on the frequent use of the word ʿṢH in a wide variety of meanings, and suggests that this term, "si typique et si appuyé dans nos rouleaux, est peut-être à reconnaître dans le nom même d'Esséniens (ou Esséens)... Pour traduire en grec l'expression hébraïque "les hommes du Conseil", on ne pouvait guère dire autrement qu'*Essènoi* (ou *Essaioi*)». He concludes that should this hypothesis be acceptable, it would establish a very precise link between the sect of the Covenant and the Essenes described by ancient writers (33).

Dupont-Sommer is understandably cautious in proffering this hypothesis. It is, as far as it goes, sound from the point of view of the rules of transcribing Hebrew into Greek, but the main objection, apart from the unparalleled formation of the name (34) and the attribution to the Greek alone of the two differing forms, is that it takes little account of the explanations given by Philo and Josephus.

c) חסים.—In a long chapter devoted to "Gottesvertrauen und Zukunftshoffnung" in his *Hebräer-Essener-Christen*, H. Kosmala attempts, among other things, to discover the Hebrew original of "Essenes" (35). His basic assumption is that the title must be of biblical origin, expressing a biblical religious idea common in the Dead Sea Scrolls, and that it is related to the etymology given by Philo. The word ḤSH, "to trust, take refuge in", appears to satisfy all these requirements. The members of the sect were, he thinks, called ḤSYM, "those who trust"—transliterated into Greek as Ὡσσαῖοι or Ὀσσαῖοι (Ἐσσαῖοι being a secondary development). Philo's interpretation, ὅσιοι, follows both the sound and the meaning of the word because ὅσιος is a synonym of πεποιθώς, the exact Greek equivalent of ḤSH (36).

Compared with the theories reviewed above, Kosmala's has definite methodological advantages in that he attempts to build up his argument upon a broader foundation. Nevertheless, it may be asked whether he does not take too much for granted: it is far from evident, as will be seen later, that Philo's ὅσιος has anything to do with a Hebrew name, or that Ἐσσηνοί, and even Ἐσσαῖοι, are secondary formations from a primitive Ὀσσαῖοι.

(32) *L'origine essénienne des rouleaux de Qoumrân*, in *Evidences*, no. 56, April 1956, p. 13; see also *Les écrits esséniens*, Paris, 1959, p. 55-56.

(33) See also the same interpretation in H. J. Schoeps, *Beobachtungen zum Verständnis des Habakukkommentars von Qumran*, in *Revue de Qumrân*, nº 5, 1959, p. 75-77.

(34) Cf. F. M. Cross, *opus citatum* in note 29, p. 37, n. 1.

(35) P. 319-325.

(36) Cf. *ibidem*, p. 325.

Furthermore, one does not expect to find the participle *ḥoseh* without a complement introduced by the preposition ב; for this reason it seems unsuitable for the formation of a title such as Kosmala suggests.

***

One clear conclusion emerges from this survey, namely, that none of the theories, either prior or posterior to Qumran, is weighty enough for exclusive adoption. Of course, some—for example, *ḥasē*, *ʿeṣah*, *ḥosim*—are more satisfactory than others, but none attains the required degree of probability. Unless a reconsideration of the whole matter brings some new insight, we shall be forced to accept defeat and confess that in spite of so many efforts, the etymology of "Essenes" remains as uncertain as ever it was.

II. A RECONSIDERATION

Although the suggestions examined so far appear somewhat inconclusive, they provide us with some valuable methodological pointers. There is plainly no *prima facie* case in the Dead Sea Scrolls for any etymology of "Essenes", and the likeliest explanation of this—if, that is, one believes in the identity of the Essenes with the Qumran sect—is that this title was not an official one, but popular, and that it had not been coined at the time of the writing of the *Rules* of Qumran and the *Damascus Document*. It would follow that the surest and perhaps the only thing to do is to start with the ancient accounts of Philo and Josephus, to try to render their meaning more accurately, and afterwards, to compare the results with the Qumran material and see whether it offers any serious corroboration. Philo and Josephus come first; Qumran may provide the confirmation!

As regards the Semitic original, an Aramaic noun deriving from a stem with a final *aleph* or *yod* (plural—*ayya* and—*in*) appears, as Schürer already noted, slightly superior to any Hebrew word; and indeed, if the title "Essenes" was given to the sect by outsiders, one would expect it to be in the vernacular.

I will therefore begin with Philo who, in my opinion, possesses the key to the "Essene" mystery.

1. Philo.—*Quod omnis probus*, § 75, already quoted above, is definitely the most useful starting point. He writes: "This word (Essenes), though in my opinion the form of the Greek is inaccurate, is derived from holiness."

Yet he is unsatisfied with the association and finds it necessary to explain what he means by holiness; namely, a search for, and the acquisition of, moral perfection—the result of the sanctification of the mind and not of the observance of external rites. "Because they have become in a very particular way servants of God (θεραπευταὶ θεοῦ), not by sacrificing animals, but by considering it worthier to sanctify their minds (διανοίας)."

Such sanctification of the mind is obtained by the extirpation of all worldly passions conducive to ungodliness: wealth, and pride, and self-indulgence, and pleasure (37),—in one word, all forms of slavery. Sanctification is the gaining of true freedom. It cannot, of course, be obtained by mere sacrifice. On the contrary, the sacrifice of the law, especially the sin-offering, symbolizes this struggle for inward holiness and true wisdom.

This is what PHILO writes in *De specialibus Legibus:* "The general sacrifices in the form of burnt-offerings performed on behalf of the nation, or, to speak more correctly, on behalf of the human race, have now been described to the best of my ability. But these burnt-offerings are accompanied on each day of a feast by the sacrifice of a kid offered for the remission of sins... What is the reason for this addition? Is it that a feast is a season of joy, and the true joy in which there is no illusion is wisdom firmly established in the soul, and the wisdom that is stable cannot be acquired without the healing of sins and the cutting out of passions (ἄνευ θεραπείας ἁμαρτημάτων καὶ παθῶν ἐκτομῆς)? For it would be a strange inconsistency if, while each of the victims consumed in the burnt-offering is only dedicated when found to be free from mischief and blemish, the mind (διάνοιαν) of the sacrificer should not be purified in every way and washed clean and fair by the ablutions and lustrations which the right reason of nature pours into God-loving souls through ears which are healthy and free from corruption" (38).

For the careful reader it is obvious that in PHILO's mind all service of God aims at holiness and spiritual freedom, and that this aim can be achieved only through the healing of the sickness caused by the sinful passions of human nature. Sacrificial sin-offerings are mere symbols; they must be accompanied by "the healing of sins and the cutting out of passions". Understanding this, the Essenes abandoned the symbol and centered their efforts on the thing symbolized. They were called saints, servants (θερα-

(37) In this work PHILO does not explicitly mention marriage!

(38) *De Specialibus Legibus*, I, 35, § 190-191. I have followed, with some modification, F. H. COLSON's translation. Cf. PHILO, vol. VII, Loeb Classical Library, London, 1937, p. 209. See also *De Specialibus Legibus*, II, XLIII, § 239-241; *De Legum Allegoria*, III, XL-LI, § 118-150.

πευταί) of God, because more than anyone else they offered to God the one true worship, their own healing (θεραπεία). It is, in fact, impossible to avoid the only logical conclusion that for PHILO, the Essenes were θεραπευταί in both senses of this word: they were "worshippers" because they were "healers". Objections against this view, both ancient (39) and recent (40), are wholly misconceived.

Another quotation from PHILO will dissipate, if need be, any remaining shadow of doubt. *De Vita Contemplativa* is described by its author as being a direct continuation of his account of the Essenes; but since the Essenes had adopted the active life, he wished to offer a model for those who desired to seek sanctification in pure contemplation (41). Such people must consider the *Therapeutai*. "The aim of these philosophers is immediately clear from their title. They are indeed called *Therapeutai* and *Therapeutrides* (42) in accordance with the meaning of θεραπεύω, either because they profess an art of healing better than that practised in the cities—this heals only the bodies, whereas theirs heals also souls oppressed with grievous and almost incurable diseases inflicted by pleasures and griefs and fears, covetousness, folly, and injustice, and by the countless multitude of the other passions and evils—or because they have been schooled by nature and the sacred laws to serve the Being who is better than the good, purer than the One, and more primordial than the Monad (43).

Surely, no clearer proof can be demanded that for PHILO θεραπευτής means both healer and worshipper; that for him these two qualities are inseparable, and consequently, that in *Quod omnis probus*, § 75, the key word for the etymology of "Essenes" is θεραπευταί, indicating both the aim of the sect and the means employed in the pursuit of this aim.

It may be asked why PHILO treats the *Therapeutai* separately from the Essenes, and whether he considers them as more or less

(39) Cf. E. SCHÜRER, *opus citatum* in note 4, p. 191: (The name) "physicians" too little suits the peculiarity of the order, and has no support in the Greek θεραπευταί, the Essenes being never called "physicians", but only ..."servants of God".

(40) F. M. CROSS, *opus citatum* in note 29, p. 38, n. 1. This author attributes to SCHÜRER the statement that "the Alexandrian sect (id est, the Therapeutai of PHILO's, *De Vita Contemplativa*) is always termed θεραπευταὶ θεοῦ, 'servants or worshippers of God', not 'physicians'." In actual fact, the contrary is true. The Therapeutai are always called simply Therapeutai.

(41) *De Vita Contemplativa*, I, § 1.

(42) Feminine of Therapeutai. The female members were mostly "aged virgins who have kept their chastity, not under compulsion, ...but of their own free will, in their ardent yearning for wisdom". (*De Vita Contemplativa*, VIII, § 68).

(43) *Ibidem*, I, § 2.

independent of each other. It may well be that the distinction, helped perhaps by certain variations within Essenism, particularly suited PHILO's own views concerning religious life. The striving towards perfection would fall into three categories: *a)* sacrificial worship—symbolical of the healing of sinful nature; *b)* Essene worship of God—the search for holiness within the framework of the active life; *c)* the final and most advanced stage—Essenism within pure contemplation.

An echo from the fourth century A. D., of the correct understanding of the term θεραπευταί may be heard—though in a very confused context—in EPIPHANIUS's, *Panarion Haeresium*, XXIX, 4, 9-10. This writer knows that the meaning of the title of the Jewish sect of the 'Ιεσσαῖοι is θεραπευταί, and that θεραπευτής signifies "physician and saviour" (ἰατρὸς καὶ σωτήρ) but he erroneously derives it either from the name Jesse, or from Jesus (whose name, he believes, means θεραπευτής); though he notes, that the sect bore this name even before the invention of the title « Christian ».

EPIPHANIUS's account becomes less confused, and its value more cogent, when confronted with a parallel passage from EUSEBIUS. This historian was convinced that PHILO's *Therapeutai* were early Christian ascetics "who apparently were of Hebrew race and therefore still observed most of the ancient customs in somewhat Jewish fashion" (44). He also repeats the reasons given by PHILO for the name, though reducing healing to the cure of the soul alone (45). Both EPIPHANIUS, therefore, and EUSEBIUS, relate the same tradition; but EPIPHANIUS's individual contribution, which is of the greatest import to the present argument, is that—without being able to explain it properly—he transmits what he has heard and what he could not have found in PHILO, namely, that the original name of the *Therapeutai* was *Iessaioi*, Essenes.

Taking all these points into consideration, I believe we possess more than sufficient evidence that for PHILO "Essenes" signifies "Healers": people, that is to say, who heal the wounds of wickedness and extirpate the seeds of evil, and thereby offer to God truly spiritual worship.

2. אסיא.—Once this fundamental is established, the search for a suitable Semitic original is as easy as possibly can be: like the biblical RP', the Aramaic stem 'SY, "to heal", is used with reference to both body and soul.

(44) *Ecclesiastical History*, II, 17, 2.
(45) Cf. *ibidem*, II, 17, 3.

As is well known, this etymology was traditional, and had many followers throughout the centuries until it was finally eliminated by SCHÜRER (46). To the best of my knowledge, A. JÜLICHER is the last scholar of repute to have proposed it seriously, though as a second choice after ḥs', and for a wrong reason, namely, "because certain men who have been supposed to be true Essenes" are called in the Talmud "physicians" (47).

The philological aspect of the problem must next be considered. Aramaic dictionaries (LEVY, JASTROW, DALMAN) give for "physician, healer" אסיא-אסי in the singular; אסותא, אסותא-אסין (אסותא) or אסייא in the plural. The last-mentioned form, which figures in the Palestinian Talmud, is confirmed by both the Neofiti version of the Palestinian Targum on *Genesis* 50, 2, and *Genesis Apocryphon*, XX, 20, and appears to be the genuine Palestinian plural form. Now it has been suggested (48) that the transcription *ess*-points to *ḥass*-and not to *'ās*-and that consequently *'āsēn, 'āsayyā* is to be discarded as the prototype of "Essenes".

I do not think this objection takes sufficiently into account either the flexibility of Greek transcription or the problem of the vocalization of the Aramaic noun in question. It is true that there is no example of *'ās*-being transliterated *ess*-,but we definitely have it for *'as*-in Εσεραηλ-אשריאל (*I Chronicles*, 7, 14, Codex Alexandrinus). The double σ figures in Ασσαφ for אסף (*I Chronicles*, 16, 5, Codex Sinaïticus). Furthermore, a *qattal* form (49) אסיי or אסאי of the same type as תנאי-תניי would be quite normal, and even the very doubtfully vocalized editions of Palestinian Aramaic texts have preserved, as has been seen above, certain indications of this nature. Nothing, in fact, opposes the transcription of this Aramaic noun as 'Εσσαῖοι-'Εσσηνοί; on the contrary, it provides the best possible prototype.

3. Medicine in early post-biblical Judaism.—In biblical times, recourse to a physician implied lack of faith in God, the only Healer. As late as the time of the Chronicler, King Asa's summoning of physicians was viewed with severity (50). However, already

(46) Cf. *opus citatum* in note 4, p. 191.

(47) Cf. art. *Essenes*, in *Encyclopaedia Biblica*, London, 1901, vol. II, col. 1397.

(48) F. M. CROSS, *opus citatum* in note 29, p. 38, n. 1.

(49) Already suggested by G. DALMAN, *Grammatik des jüdisch-palästinischen Aramäisch*, 2nd. ed., Leipzig, 1905, p. 161, n. 3.

(50) Cf. II *Chronicles*, 16, 12, with no parallel in I *Kings* 15, 23.

in the early second century before Christ, Ben Sira recommends their service (51). The physician was created by God, his science was a divine gift, a delegation of God's healing power. Therefore the sick man was advised first to purify his heart of all sin, then to offer sacrifice and call in the physician, who in his turn prayed God to help him to cure his patient. Medicine was indeed a strictly religious function: sickness was understood to be the result of sin and of Satan's evil power. From this it followed that the holiness of a man was considered to be the measure of his healing powers; the greater his saintliness, the more effective his cures.

The religious function of healing is, of course, most manifest in the belief that it was to be the great characteristic of the eschatological age, the final victory over Satan (52).

4. The Essenes as healers.—As has appeared from the study of Philo, the ascetic life of the Essenes aimed at healing both body and soul: they were to attain true health by the cure of the mind, and according to Philo they usually reached a very happy and splendid old age (53).

Josephus confirms this by expressly stating, not without exaggeration I suppose, that most of them lived for over a hundred years (54). But he makes another contribution to the present argument when he writes: "They apply themselves with extraordinary zeal to the study of the writings of the ancients. They especially choose those which are profitable to the soul and the body. In them they study, with a view to the healing of diseases (or passions, πρὸς θεραπείαν παθῶν), medicinal roots and the properties of stones" (55).

Would it be at all surprising to find that they were popularly known as "Healers"?

As for the "writings of the ancients", *Jubilees*, 10 makes explicit mention of the interdependence of body and spirit in healing. This passage tells how the descendants of Noah were led astray by demons who blinded and struck them. Hearing their complaint, Noah prayed God for their deliverance, and the demons were bound by the Angels. Mastema's request was, however granted by God that one tenth of his followers should be left free. "And one of us (the Angels) God commanded that we should teach Noah all the medicines (to be used against the free demons), for He knew that Noah's children would not walk in uprightness

(51) Cf. *Ecclesiasticus* 38, 1 ff.
(52) Cf. *Isaiah* 35, 5-6; *Jubilees* 1, 29 and 23, 29; *Enoch* 95, 4 and 96, 3.
(53) *Praeparatio evangelica*, VIII, xi, 13.
(54) Cf. *Jewish War*, II, viii, 10, § 151.
(55) *Jewish War*, II, viii, 6, § 136.

nor strive after righteousness... We explained to Noah all the remedies for their diseases and seductions, how he might heal them with herbs of the earth. And Noah wrote down everything in a book as we instructed him, concerning every kind of medicine... And he gave all that he had written to Shem, his eldest son" (56).

According to the *Book of Enoch*, the Angel charged with healing and with the teaching of cures on earth was Raphael. "The Lord said to Raphael: Bind Azazel hand and foot and cast him into the darkness. Make an opening in the desert which is in Dudael and cast him there... On the day of the great judgment he shall be cast into the fire. And heal the earth which the Angels have corrupted, and proclaim healing on the earth that they may heal the plague. All the earth has been corrupted through the work of Azazel: to him ascribe all sin" (57).

It was again Raphael who taught the young Tobit to exorcize Sarah's demon (58). The art of healing was thought to consist of the proper use against Satan of the science of the Angels. It was a secret science, a close collaboration between men and the heavenly spirits: hence the oath mentioned by Josephus by which the Essenes swore not to divulge the names of the Angels (59) with which they clearly believed themselves to be closely associated.

There is no evidence in the texts to show that the Essenes practised healing outside their own communities; but even if they were not wandering exorcists, it is highly unlikely that, in their war against Satan, they would have refused to practise their science of spiritual cure on the sick people brought to them with faith. And belief in the curative powers of men of God is clearly demonstrated in the New Testament: but this is quite a different matter and must be dealt with elsewhere (60).

In this reconsideration of the etymology of "Essenes", I have taken great care to fill in as large of canvas as possible instead of arguing on the basis of one particular text. The meaning of the word was first worked out from Philo's general conception of holiness and worship, and this established, his various pronouncements became mutually self-explanatory. The interpretation of "Essenes" as "Healers" furnishes an excellent Semitic original for the Greek forms of the title, and in addition, the idea latent in such an interpretation perfectly corresponds to the general Jewish thought of the period as it appears in the apocry-

(56) *Jubilees* 10, 10-14.
(57) *Enoch*, 10, 4-8.
(58) Cf. *Tobit*, 6, 17-18; 12, 12.
(59) Cf. *Jewish War*, II, viii, 7, § 142.
(60) I suggest that *Matthew* 10, 8 and its parellels, and also *James* 5, 14-16, should be re-examined with particular care.

phal, pseudepigraphic, and New Testament writings, and is expressly confirmed by Josephus. The explanation offered here does not fix one point only; it establishes a pattern.

May I add that it incidentally sets the whole Essene movement in a quite different perspective.

I wish to emphasize that the whole process of re-examination has been done without reference to the Dead Sea Scrolls: its validity does not depend on a hypothetical Essene origin of the Qumran writings. Nevertheless, this study would definitely be incomplete without a final glance at these texts.

Healing in the Dead Sea Scrolls.—Qumran experts have doubtless already realized that the verbal link—the only point to be considered here—between the texts on which this argument is based and the Qumran Hebrew manuscripts, is the root RP' "to heal". In fact, the noun MRP', "healing", appears to play an important rôle in Qumran theology.

Among the rewards promised to those who are moved by the spirit of truth, "healing" and its synonym "peace", the fullness of both corporal and spiritual blessings (ŠLWM), have pride of place. "These are the counsels of the spirit for the sons of truth in the world. And the visitation (reward) of all those who walk in it (in, or by, this spirit) is *healing* and great peace for the length of days" (61).

Apostates, on the other hand, will be crushed by God; their hope of healing is vain. "This shall be the judgment of all those who entered God's Covenant. The visitation of them who do not persevere in these (precepts) shall be destruction by the hand of Belial. This is the day when God shall visit... They hoped for *healing* but God has crushed them, all the rebels, because they did not turn away from the way of traitors" (62).

The leader of the Community himself is described in one of the *Hymns* as the healer of the penitent. "I have become a snare for the unfaithful, but *healing* to all penitents" (63).

Another passage from the *Hymns* echoes, as it were, the *Rule of the Community* with regard to healing without end. "Your chastisement has become my joy and jubilation, and my plagues, everlasting *healing* and eternal peace" (64).

(61) *Rule of the Community* IV, 6. See also the pertinent remark of P. Wernberg-Møller: "The word *mrp'* is used in the Old Testament as referring to eschatological salvation, visualized as "healing"... The conception is common in Pseudepigraphal literature." (*The Manual of Discipline*, Leiden, 1957, p. 79, n. 22.)

(62) *Damascus Document* VIII, 1-5.

(63) *Hodayot* II, 8-9.

(64) *Hodayot* IX, 24-25.

All these texts propound the same basic doctrine of the Qumran Community, the aim and purpose of their struggle: spiritual healing, the cure of sin. But there is also indirect evidence concerning the corporal aspect of healing. In an entirely midrashic section of *Genesis Apocryphon*, Abraham is said to have healed Pharaoh, whom the Egyptian 'sy' were unable to cure, by the laying on of hands and prayer. "I prayed for him and laid my hands upon his head, and the plague went from him, and the evil spirit departed from him, and he lived" (65).

The testimony of these texts appears unanimous. The Dead Sea Scrolls originated in a community devoted to healing, spiritual and corporal, and the combination of the present argument with all the other literary and archaeological proofs pointing in the same direction leaves very little doubt as to their Essene authorship. I hope the present study will serve as a lead in a much needed re-assessment of Essenism, both in itself and in its relation to Palestinian religious movements of those times (66).

***

I have tried to demonstrate my case by means of texts and facts, excluding hypotheses. May I be allowed to end this study on a lighter note by adding to the material another text of a very different nature?

"It was taught: It happened that R. Meir was b'syy', and there was no scroll of Esther there. He recited it by heart and wrote it down" (67).

The usual interpretation of the word left untranslated is either "Asia" (Asia Minor), or a hypothetical Palestinian town called Essa. But why not try "Essenes" instead, and read: R. Meir was among the Essenes? Of course, this would mean that in the second century A. D. there were still Essene communities in Palestine, and that they were visited by Rabbis. I do not guarantee this to be historical.

But is it not remarkable and amusing that, in the Qumran caves, fragments have been found belonging to all the biblical books, save one... the Book of Esther (68).

Géza Vermes.

(65) *Genesis Apocryphon* XX, 28-29. Cf. also A. Dupont-Sommer, *Les écrits esséniens découverts près de la mer Morte*, Paris, 1959, p. 301, n. 2; and also his interpretation of the *Prayer of Nabonidus* concerning a Jewish exorcist who forgave the sick king's sins and thereby doubtless healed him from illness (*ibidem*, p. 337, n. 3).

(66) May I refer here to my article, *Essenes—Therapeutai—Qumran*, in the forthcoming issue (June 1960) of the *Durham University Journal*?

(67) *Genesis Rabbah*, 36, 8.

(68) Cf. J. T. Milik, *Dix ans de découvertes dans le désert de Juda*, Paris, 1957, p. 23.

NOTES

DIE BEDEUTUNG DES WORTES אספרך IM GENESIS-APOCRYPHON XXII, 31

Im ersten Band dieser Zeitschrift (1) hat J. P. de Menasce mit grosser Wahrscheinlichkeit nachgewiesen, dass es sich bei dem Nomen šn'b in den *Hymnen* (III, 29) um ein Lehnwort aus dem Iranischen handelt, welches « Ufer » bedeutet.

Ich möchte annehmen, dass wir es an einer anderen Stelle in den Qumrantexten ebenfalls mit einer Entlehnung aus dem Persischen zu tun haben. Sie findet sich in Kolumne XXII des *Genesis-Apokryphons* (2). Der vollständige Satz aus der Einleitung zur Verkündigung der Geburt Isaaks lautet dort : (Zeile 30) וכען... סעד ותקף ואנה מגן עליך (Zeile 31) אל תדחל אנה עמך ואהיה לך ואספרך לך לתקיף ברא מנך. Dies ist eine Paraphrase zu : « Fürchte dich nicht, Abram; ich bin ein Schild für dich », in *Genesis* 15, 1. Die Herausgeber übersetzen die zitierte Stelle folgendermassen (3) : « And now fear not, I am with thee and I shall be to thee support and strength, and I am a shield over thee and will protect thee (?) from him that is stronger than thou. » Die Übersetzung des Wortes אספרך, dessen Lesung als gesichert gelten darf, ist mit einem Fragezeichen versehen und wohl nur nach dem durch den Zusammenhang geforderten Sinn so übersetzt, da sich eine solche Bedeutung aus einer belegten aramäischen oder überhaupt semitischen Wurzel nicht ergibt. A. Dupont-Sommer (4) fasst 'sprk als eine Transkription des griechischen σφαῖρα « Kugel,

(1) *Revue de Qumran*, Band I, n° 1, S. 133-134.

(2) *A Genesis Apocryphon. A Scroll from the Wilderness of Judaea. Description and Contents of the Scroll. Facsimiles, Transcription and Translation of Columns II, XIX-XXII, by* Nahman Avigad *and* Yigael Yadin (Jerusalem, 1956).

(3) *Opus citatum*, S. 48.

(4) *Les écrits esséniens découverts près de la mer Morte* (Paris, 1959), S. 306.

Sphäre » (daher « Nimbus ») mit einem Pronominalsuffix auf, wie sie durch das syrische *'espêro'* belegt ist, und übersetzt die fragliche Stelle : « Moi, je serai un bouclier sur toi, et ton nimbe (?), au dehors de toi, te servira d'(abri) robuste. » In einer Anmerkung weist der Verfasser darauf hin, dass es sich dabei jedoch um eine unsichere Übersetzung handelt.

Ich möchte in dem umstrittenen 'SPRK ein persisches Lehnwort für « Schild » erkennen. Es ist das gleiche Wort, das uns in neupersisch *sipar* oder *ispar*, in mittelpersisch *spar* und in altpersisch σπαραβάραι = οἱ γερροφόροι (nach HESYCHIOS) vorliegt (5). Dieses Wort ist auch aus dem Iranischen in das Indische übergegangen, wie bereits NÖLDEKE (6) nachgewiesen hat, und kommt dort in den Formen *sphara-*, *spharaka-* neben dem klassischen Sanskritwort *phalaka-* vor, « das mit den iranischen « Schild » - Wörtern möglicherweise urverwandt ist » (7). Auch das armenische *aspar* « Schild » ist eine Entlehnung aus dem Iranischen. Bei einer solchen Verbreitung dieses Wortes braucht es uns nicht wundern, wenn wir ihm auch im Aramäischen begegnen. Unserem Nomen im *Genesis-Apokryphon* dürfte die Form **sparak* zugrunde gelegen haben, der bei der Übernahme in den semitischen Sprachraum ein Vorschlags-Aleph angefügt werden musste.

Dass für eine Waffe im Aramäischen ein persisches Lehnwort verwendet wird, darf uns nicht weiter überraschen. Ich möchte hier nur einige Beispiele für Wörter, die Waffen bezeichnen, anführen, die aus dem Iranischen übernommen wurden und im Syrischen (8) und im Aramäischen des rabbinischen Schrifttums (9) häufiger bezeugt sind :

1. *Zayno'; zayna', zêna'*, Waffe, Bewaffnung, aus awesta *zaēna* (dieses Wort steht in der Peschitta in *Psalm* 35, 2 für *mâgén*).
2. *Sapsêro'; sapsér, sapséra'*, Schwert; persisch *šamšēr.*
3. *Nayzko'*, Lanze; persisch *nēza.*
4. *Sanwarto'*, Helm, aus pehlevi *sārwār;* persisch *sarabara.*
5. *Zardo'*, Ringpanzer; persisch *zira* (mit der Nebenform *zarî;* persisch *zirih*).
6. *Ṭarponso'*, Plattenpanzer, wohl aus einer persischen Form **tanpanāh* (10).

(5) PAUL HORN, *Grundriss der neupersischen Etymologie* (Strassburg, 1893), S. 155, Nr. 700.

(6) *Monatsberichte der Bayrischen Akademie der Wissenschaften* (1883), S. 1109.

(7) MANFRED MAYRHOFER, *Kurzgefasstes etymologisches Wörterbuch des Altindischen.* Bd. II (Lieferung 13; Heidelberg, 1959), S. 392.

(8) CARL BROCKELMANN, *Lexicon Syriacum;* 2. Auflage (Halle, 1928).

(9) JACOB LEVY, *Neuhebräisches Wörterbuch über die Talmudim und Midraschim* (Leipzig, 1876-1889).

(10) So zuerst PAUL DE LAGARDE, *Gesammelte Abhandlungen* (Leipzig, 1866), S. 51, Nr. 135.

7. *Tanûro'*, ein weiteres Wort für den Panzer oder Harnisch (11).

Unter dem MGN an unserer Stelle im *Genesis-Apokryphon*, der « über Abraham » gehalten wird, scheint der kleinere Rundschild verstanden zu sein; dies entspricht ganz dem alttestamentlichen Sprachgebrauch. Das iranische Lehnwort dürfte somit den grösseren viereckigen Setzschild bezeichnen und das biblische *ṣinnah* vertreten (12).

Ich möchte den anfangs zitierten Satz aus Kolumne XXII, Zeile 30 und 31 (im Anschluss an die Übersetzung DUPONT-SOMMERS) folgendermassen wiedergeben :

« Und nun, fürchte dich nicht; ich bin bei dir und ich werde dir Stütze und Kraft sein. Ich werde ein Schild über dir sein und ein Schirm für dich zu starker (Wehr) um dich herum. »

Das fragliche 'SPRK, dessen Bedeutung und iranische Herkunft ich im vorhergehenden zu erweisen versuchte, habe ich etwas freier mit « Schirm » übersetzt, um eine Wiederholung des Wortes « Schild » zu vermeiden. Die von mir vorgeschlagene Interpretation dieser Stelle ergibt einen trefflichen Parallelismus und geht, weil sie das finale *Kaf* als zum Nomen gehörig betrachtet, einer weiteren Schwierigkeit aus dem Wege.

WALTER W. MÜLLER.

(11) PAUL DE LAGARDE, *opus citatum*, S. 51, Nr. 135, vergleicht zu diesem Wort sanskrit *tanuvara-* « leibwahrend, Panzer ».

(12) In der *Kriegsrolle* macht sich dagegen, wohl unter dem Einfluss der römischen Kriegstechnik mit ihrer Terminologie, hierin ein Wandel bemerkbar. Aus der Beschreibung in Kolumne V, Zeile 4-6, geht hervor, dass MGN den grossen rechteckigen, den ganzen Körper deckenden Setz- oder Türschild für die schwerbewaffnete Infanterie bezeichnet und dem römischen, vier Fuss langen und zweieinhalb Fuss breiten *scutum* entspricht. JEAN CARMIGNAC vergleicht ihn mit dem θυρεός, wie in POLYBIOS beschreibt (*La Règle de la Guerre des Fils de Lumière contre les Fils de Ténèbres*, Paris, 1958, S. 81). Die kleineren Rundschilde, mit denen die Reiterei ausgerüstet ist, werden in Kolumne VI, Zeile 15, als MGNY 'GLH bezeichnet. Diese Waffe ist mit dem ἀσπίς der Leichtbewaffneten und mit dem *clipeus* der römischen Reiterei zu vergleichen.

THE NOUN OF THE QṬWL CLASS IN THE MASSORETIC TEXT

In an article entitled *Les formes qṭwl dans l'hébreu des manuscrits de Qumrân* (*Revue de Qumrân*, t. I, n° 4 (1959), p. 483-494), B. Jongeling discusses the problem of the so-called inverted segholate in the Judean manuscripts. The author is undoubtedly right in his general thesis, that the nouns in question are not to be read as *qiṭṭul* nouns, but should be pronounced according to the *qeṭōl* pattern known especially from Aramaic, and it may well be that the three biblical passages (*Exodus* 15, 16; 1 *Samuel* 16, 7; *Psalm* 46, 5), to which the author draws attention (*opus citatum*, p. 494), contain examples of this peculiar type of noun.

The following material is presented merely with a view to adding a lexicographical rider to B. Jongeling's article, and the purpose is to draw attention to occurrences of the *qeṭōl* noun in the consonantal spelling of the Massoretic text. The examples are not numerous, and some of the material given below is submitted only tentatively as a modest contribution to Hebrew lexicography.

We may first mention cases of the Massoretic text testifying to a rare, probably dialectal, pronunciation of certain well known words of the *qaṭl* type. Thus the pronunciation *yeʿōrîm* is clearly indicated in a variant reading in *Ezekiel* 34, 25, presupposing as singular *yeʿōr* instead of *yaʿar;* cf. also *šefōṭ* for *šéfét* in 2 *Chronicles* 20, 9 (with the plural *šefûṭîm* in *Ezekiel* 23, 10); *ṭerōm* for *ṭérém* in *Ruth* 3, 14; *ṭeḥōn* for *ṭaḥan (=ṭaḥanāh)* in *Lamentations* 5, 13.

There can be little doubt that *welišelōmîm* in *Psalm* 69, 23 belongs to the same category, *šelōmîm* being a mere variant of *šelamîm;* so the word *šelōm* (as distinct from *šālôm* "peace") should be registered in the Hebrew dictionaries as an alternative form of *šélém.* It appears that the Targumic translator realized this, and emendation of the text is unnecessary.—Cf. perhaps also *kiqesōm* in *Ezekiel* 21, 28 *(keqésém).*

The common word for "mountain" in biblical Hebrew is *har,* a segholate of the *qaṭl* class. In an article entitled *Die hebräischen Eigennamen als sprachliche Erkenntnisquelle*, in the *Zeitschrift*

für die alttestamentliche Wissenschaft, XLVIII (1930), p. 73-80, H. Bauer has suggested (*opus citatum*, p. 74) that the proper name *Hōr* (*Numbers* 20, 22 and elsewhere) represents a further development of *(hā-)hār* (in the same way as of *yād* we get *Yōd*) and means "mountain". We may note in passing that commentators are still curiously reluctant to recognize the occurrence of this word in *hōray ʿad* in *Genesis* 49, 26 where the text is invariably and quite unnecessarily corrected to *harᵃrē ʿad*. What concerns the present writer at the moment is the Massoretic reading *wahᵃdûrîm* in *Isaiah* 45, 2 which is almost certainly a slight corruption of an original consonantal text which read WHRWRYM (preserved in the Second Isaiah Scroll *(1 Q Isaᵇ)*, column 4, line 13), this word being the plural of HRWR, an alternative formation of the *qᵉṭōl* pattern to the more common *qaṭl* noun. The present reading *wahᵃdûrîm* is, indeed, "entbehrlich" (cf. F. Nötscher, in *Vetus Testamentum*, I (1951), p. 299), but in emending the consonantal text according to the Septuagint one should be careful not to accept too readily the reading *wahᵃrārîm* offered in the First Isaiah Scroll *(1 QIsaᵃ)*. The spelling with *Waw* should be kept, and the form HRWRYM—a reading which requires a minimum of emendation and is actually attested in 1 *QIsaᵇ*—is satisfactorily explained in the way indicated above.

A similar alternative pronunciation may be observed in the case of *gādēr* "wall" (construct state : *gédér*). In *Joshua* 12, 13 this word occurs in the absolute state as a *qaṭl* noun, as part of the place name *Bēt-gédér* which is identical with *Bēt-gādēr* in 1 *Chronicles* 2, 51. In the latter passage the Septuagint translator read *Bēt-gᵉdôr*, cf. also his transcription Γεδωρειτης of *gᵉdērî* in 1 *Chronicles* 27, 28 which presupposes the reading *gᵉdôrî*. *Gᵉdor*, spelt *plene*, occurs as a place name in *Joshua* 15, 58 and 1 *Chronicles* 4, 18. It is against the background of this fluctuating pronunciation that the slightly corrupt text of 2 *Samuel* 22, 30 becomes clear. On the basis of the correct notion that, as a parallel to *šûr* in the second half of the line, we should expect a synonym for "wall" in the first half, the difficult *gᵉdûd* is generally emended to *gādēr*, this emendation being partly supported by reference to the Septuagint whose translator certainly read *gādûr* instead of *gᵉdûd*. However, we can now see that the meaning "wall" was originally intended by the consonants GDWR which were (wrongly) read by the Septuagint translator as a passive participle, instead of the substantive *gᵉdôr*. The copyist of the Hebrew, too, misunderstood the text and read the crucial word as *gᵉdûd*, at the expense of the originally intended parallelism between the two halves of the line.

The alternative pronunciation *gédér-gᵉdôr* should be explained by reference to Arabic where both *jadrᵘⁿ* and *jidârᵘⁿ* are of fre-

quent occurrence without difference in meaning; and it must be noted that the Arabic equivalents in this case indicate that *gᵉdôr* is not an inverted segholate, but rather a noun of the *qiṭâl* type with an originally long vowel in the second syllable. Indeed, it may be that also other nouns, which we would now be apt to classify as inverted segholates, originally were dissyllabic. But this explanation does not appear to hold good in every case, especially not in the case of those Aramaic words which are generally produced as examples of genuine inverted segholates with an originally short vowel after the second radical.

P. WERNBERG-MØLLER.

RECENSIONS

H. W. Huppenbauer, *Der Mensch zwischen zwei Welten. Der Dualismus der Texte von Qumrân (Höhle 1) und der Damaskusfragmente. Ein Beitrag zur Vorgeschichte des Evangeliums*, Zwingli Verlag, Zurich, 1959, 132 pages.

« L'homme entre deux mondes », tel est le titre d'une thèse de doctorat soutenue devant la Faculté de Théologie de l'Université de Bâle et dont le présent opuscule n'est en partie qu'un résumé. Le sous-titre en exprime le contenu et le but : « Le dualisme des textes de Qumrân (grotte 1) et des fragments du *Document de Damas*. Contribution à l'étude de la préhistoire évangélique. »

En étudiant les textes de Qumrân qui proviennent de la première grotte, auxquels il joint le *Document de Damas*, actuellement reconnu comme apparenté au même ensemble littéraire, Huppenbauer cherche à donner une définition du dualisme qui s'y rencontre. Il arrive à une conclusion qui n'est pas neuve, mais qu'il était bon de vérifier par une analyse rigoureuse des principaux textes : « Le dualisme de la communauté de Qumrân est un dualisme relatif, éthico-cosmique » (p. 113). Cela signifie que pour les sectaires juifs de Qumrân, le monothéisme étant primordial, Dieu seul est à l'origine de tout. Lui seul est l'absolu. Le dualisme n'intervient qu'au cours de l'histoire des hommes et doit disparaître à la fin. En ce sens il est relatif, puisqu'il n'y a pas d'anti-Dieu éternel. Il est éthique, car c'est selon lui que se règle la conduite des hommes. Il est cosmique parce qu'il est coextensif au monde qu'il divise pendant qu'il y règne : lumière-ténèbres. De là deux mondes entre lesquels l'homme est placé.

L'introduction, p. 9-13, est brève. Le dualisme en général est défini d'une manière très large et l'origine du dualisme de Qumrân est sommairement recherchée. Huppenbauer cite les auteurs qui ont écrit sur la question. Il ne se prononce guère et semble partisan de la *via media*. Il aura des opinions plus personnelles dans les chapitres qui suivent où il s'arrête successivement à chacune des œuvres de Qumrân pour en solliciter le témoignage.

Le chapitre 1, p. 14-44, est consacré à *1 Q Serek*, *Serek a* et *Serek b*, c'est-à-dire à ce que Huppenbauer appelle « les règles sectaires ». Ce chapitre est tout particulièrement important pour l'étude du dualisme, puisque c'est dans la *Règle de la Communauté* que nous trouvons un enseignement dualiste caractérisé, la doctrine relative aux deux esprits, III, 13-IV, 26. Ce dualisme où s'oppose vérité à injustice, est parfaitement analysé et distingué d'un dualisme qui opposerait chair à esprit. « Vérité et injustice ne sont pas seulement deux territoires,

mais les expressions de deux dominations qui se font la guerre sur le même terrain » (p. 26). Il va de soi que ce terrain c'est, avant tout, l'homme, aussi est-il souligné que le plan de clivage d'un tel dualisme passe à l'intérieur de l'individu (p. 25). Parce que la notion d'alliance ou d'élection a une très grande importance, comme le note à plusieurs reprises l'auteur, l'origine de ce dualisme est recherchée dans l'Ancien Testament (p. 43). L'Ancien Testament et la « situation vivante de la communauté » suffisent à expliquer l'opposition, sans avoir recours à une influence extérieure qui serait celle d'un mythe de la lumière et des ténèbres. Nous pensons, qu'avant d'écarter la possibilité d'une influence extra-biblique, HUPPENBAUER aurait dû s'informer un peu mieux de ce qu'est un mythe et de ce qu'on appelle une pensée mythique, non pas au sens péjoratif, mais au sens le plus profond du terme. En ce qui concerne le Zervanisme, il aurait pu aussi consulter les travaux remarquables de ZAEHNER, et surtout son « *Zurvan* ».

Pourquoi, p. 15, note 26, ne pas traduire MŚKYL par « initié »? Ce sens va bien dans tous les passages où le mot se rencontre à Qumrân. L'initié peut être en même temps l'initiateur, ce qui concorde avec les deux sens possibles du participe hébreu. D'ailleurs G. VAJDA, *L'amour de Dieu dans la théologie juive au Moyen Age*, p. 197 et note 3, signale que MŚKYL a fini par prendre le sens d'initié aux arcanes de la théosophie. Il y aurait donc une continuité de sens digne de remarque.

Les statistiques de la p. 20 sur ṢDQ et ṢDQH seraient à revoir entièrement.

Nous doutons que le mot 'WRYM dans l'ensemble ŚR 'WRYM, désigne les étoiles (p. 27). Pourquoi le pluriel n'exprimerait-il pas simplement une luminosité intensive ?

La statistique de la note 124, p. 39, n'est pas complète.

Le chapitre 2, p. 45-53, est consacré au *Commentaire d'Habaquq*. L'auteur défend des solutions raisonnables. Les Kittim seraient plutôt les Romains avant -63 (p. 45). Le prêtre impie pourrait être Alexandre Jannée *(ibidem)*. HUPPENBAUER manifeste une belle indépendance de jugement en défendant l'admirable ouvrage de K. ELLIGER contre les critiques partisanes et injustifiées qui lui ont été adressées (note 154, p. 47). Le seul *Commentaire d'Habaquq* ne permet pas de savoir si le maître de justice a été mis à mort et si on lui accordait un caractère messianique (p. 50 et note 167). Un seul adversaire du maître se cache sous divers noms (p. 50). Ici, le plan de clivage du dualisme divise le peuple juif en deux camps, celui du vrai chef, la secte de Qumrân et affiliées, celui du prêtre impie, lequel est un mauvais berger, un séducteur.

Chapitre 3, p. 54-64, le *Document de Damas*. Malgré la prédétermination qu'on y trouve affirmée, la responsabilité morale n'est pas enlevée à l'homme (p. 61 et 64). Cette remarque est capitale pour comprendre la nature du dualisme de Qumrân.

Au chapitre 4, p. 65-75, viennent les *Hymnes*. Il est plus difficile de trouver dans ces textes les éléments d'un dualisme que dans la *Règle de la Communauté*. HUPPENBAUER se résoud pourtant à les découvrir dans l'opposition entre « l'homme faible et le Dieu saint ». Certes, il y a des traces d'autres formes de dualisme dans les *Hymnes* (p. 71),

mais ce qui est leur message dominant c'est bien qu'un abîme sépare Dieu de sa créature pécheresse, abîme seulement franchi par la grâce. L'auteur appelle cela un dualisme métaphysique (p. 68). Et, selon lui, il ne dépasse pas les possibilités offertes par les textes de l'Ancien Testament (p. 71). HUPPENBAUER, toutefois, ne nous semble pas avoir assez tenu compte de la profondeur extraordinaire de l'expérience *personnelle* du psalmiste. Oui, le psalmiste a trouvé l'expression littéraire de sa pensée dans l'Ancien Testament. Il y a même trouvé le principe formateur de son expérience. Mais son expérience de l'altérité de Dieu et de sa grâce, il l'a pleinement vécue, avec toutes les résonnances propres à une riche personnalité religieuse. En cela, le psalmiste dépasse l'Ancien Testament, ne serait-ce que parce qu'il en fait la source d'une expérience *exemplaire*. Nous pensons en effet que l'expérience du psalmiste est devenue le modèle de l'expérience recherchée par les fidèles de la secte. En ce sens, les *Hymnes* sont un témoignage sur l'expérience extraordinaire d'un homme ; devenus probablement exercices spirituels, récités à ce titre par les membres de la secte, ils sont aussi la preuve d'une vie communautaire dans la recherche de la grâce divine dont l'être humain ne peut se passer lorsqu'il découvre son état de péché. Si l'auteur s'était posé de telles questions, il aurait peut-être pu se demander si ce n'est pas somme toute l'expérience bouleversante du psalmiste qui est à l'origine de la forme particulière que prend le dualisme de Qumrân. On part assurément de l'Ancien Testament, mais qu'est-ce qui interdit de penser que certaines influences iraniennes diffuses, venant confirmer la profondeur de l'expérience personnelle, aient pu jouer un certain rôle ?

Chapitre 5, p. 76-88, la *Règle de la Guerre*. Alors que dans *1 Q Serek*, l'opposition entre fils de lumière et fils de ténèbres se localisait à l'intérieur du peuple juif, dans la *Règle de la Guerre*, les fils de lumière sont les combattants, membres de la secte, luttant contre des adversaires qui sont aussi bien les juifs prévaricateurs que les autres nations du monde. Tout se comprend mieux si on fait intervenir une fois encore la notion d'élection. HUPPENBAUER a ici d'excellentes pages. Il pencherait plutôt pour une date maccabéenne de l'écrit (p. 78). Il signale les parentés qui existent entre ce texte et *1 Q Serek*, mais surtout avec *1 Q Serek a* (p. 77-78). A notre avis, il a tort de ne pas indiquer les traits hasidéens communs à la *Règle de la Guerre* et à *1 Q Serek a*. Il revendique, fort justement, une certaine liberté d'interprétation pour le fameux nom de Kittim (p. 83, note 358). Pour lui, les Kittim sont la puissance mondiale dominante, selon les textes, ou bien les Grecs, ou bien les Séleucides, ou enfin les Romains.

Dans un sixième chapitre, p. 89-94, l'auteur examine tous les autres écrits ou fragments de la grotte 1.

Un septième chapitre rassemble les conclusions sous le titre : Le dualisme des textes de Qumrân (p. 95-115). Dans un premier moment, HUPPENBAUER traite l'ensemble des écrits, malgré leurs différences déjà remarquées, comme une unité d'où peut se dégager un enseignement dualiste dont nous avons donné la définition au début. Dans un second moment, l'auteur distingue les diverses formes de dualisme, qui toutes témoignent d'un intérêt éthique fortement religieux. Dualisme

éthique au sens propre : pur-impur; juste-injuste. Dualisme physico-métaphysique : créateur-créature. Dualisme cosmique : lumière-ténèbres, avec toutes les connotations morales de ces notions. Dualisme mythologique : deux esprits. Dualisme eschatologique. La note 478 nous semble devoir être reprise pour lui apporter d'indispensables nuances.

Enfin viennent, un appendice (p. 116-119), une bibliographie abondante (p. 120-128), et quelques index (p. 129-132).

Signalons un certain nombre d'errata. P. 24, note 71, il faut lire HNSTRWT. P. 39, note 127, lire R'. P. 59, note 222 et p. 77, note 314, lire ŚR 'WRYM. P. 65, note 245, au milieu, lire SUKENIK, etc.

L'étude minutieuse de HUPPENBAUER ne pourra être négligée par aucun des savants dont l'intérêt se portera dorénavant sur le dualisme des textes de Qumrân.

HENRI MICHAUD.

***

J. VAN DER PLOEG : *Le rouleau de la guerre traduit et annoté avec une introduction* (= *Studies of the Texts of the Desert of Juda*, Volume II), Leiden, E. J. Brill, 1959, 8°, VI + 198 p., Prix Gld. 25.

Als zweiter Band der speziell den Qumran-Handschriften gewidmeten Bücherreihe erscheint die von ihrem Herausgeber vorbereitete Bearbeitung der *Kriegs-Rolle* aus der ersten Qumran-Höhle. Professor VAN DER PLOEG hat eine französische Übersetzung dieses Textes mit reichhaltigen Anmerkungen bereits im *Vetus Testamentum* 5, 1955, S. 373-420, geliefert, doch im vorliegenden Buch begnügt er sich keineswegs mit der Wiederholung dieser immer mit Anerkennung zitierten und benützten Arbeit, sondern setzt sich mit den anderen seither erschienenen Bearbeitungen auseinander. In der Literatur-Übersicht (S. 31-33), die ausser einer Auswahl der speziellen Aufsätze auch die anderen für den behandelten Text in verschiedener Hinsicht wichtigen Veröffentlichungen verzeichnet, sind neben zehn Übersetzungen auch zwei umfangreiche Kommentare — von Y. YADIN und J. CARMIGNAC — angeführt.

Nach einer gründlichen Einführung (S. 1-30) ist die neu bearbeitete französische Übersetzung (S. 35-54) gegeben, die den — nicht literarisch zu hoch stehenden — Stil des hebräischen Originals wo möglich treu zu reproduzieren trachtet (vergleiche S. 34). Zum Unterschied vom ersten Band dieser Serie sind die Vorschläge zur Verbesserung oder Ergänzung des hebräischen Textes nicht gesondert, sondern zusammen mit anderen Anmerkungen und Erklärungen abgedruckt (S. 55-194); dabei können sie ausführlicher begründet werden. Der nützliche Index der biblischen Zitate wurde (S. 195-198) von C. VAN LEEUWEN hergestellt.

Der Rezensent hat über dieses ausgezeichnete Buch bereits in seiner Übersicht der neuesten Literatur über die Qumran-Funde (*New Books on the Dead Sea Scrolls*, im *Archiv Orientální* 27, 1959, S. 447-462, besonders S. 451-452) referiert, hier kann er aber nicht

nur den Inhalt ausführlicher wiedergeben, sondern auch auf die Bedeutung einiger von Professor VAN DER PLOEG erörterten Probleme aufmerksam machen.

Im ersten Teil der Einleitung befasst sich VAN DER PLOEG mit der behandelten Handschrift (S. 1-5) ; er will sich, da von den bisher aufgefundenen Fragmenten der *Kriegsordnung* nur ein kleiner Teil veröffentlicht wurde, auf die Rolle aus der ersten Qumran-Höhle beschränken, und zwar umsomehr, als die von C. H. HUNZINGER (*Fragmente einer älteren Fassung des Buches Milḥamā aus Höhle 4 von Qumrān*, in *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 69, 1957, S. 131-151) veröffentlichten Textproben einer älteren Fassung der Schrift über den Krieg angehören. Aus diesem Grunde bezeichnet VAN DER PLOEG seine Ergänzungen als provisorisch; er verwendet jedoch die veröffentlichten Fragmente erfolgreich zur Textherstellung der Kolumne XIV. Auch die Übersetzung und Anmerkungen müssen bei dem jetzigen Stand der Veröffentlichung und Bearbeitung des Materials als provisorisch gelten. VAN DER PLOEG schätzt die Zahl der Zeilen in der Kolumne der Kriegsrolle auf ungefähr 21, und stimmt so mit L. ROST und Y. YADIN überein, während J. CARMIGNAC weit längere Kolumnen von 28-30 Zeilen voraussetzt.

Die Einteilung des Textes (S. 5-6) geht von den in der Rolle selbst kenntlich gemachten Absätzen aus, doch wäre es gut, wenn die Abschnitte auch in der Übersetzung und in den Anmerkungen kenntlich gemacht wären.

Die Meinungen über das Datum und die Einheit der *Kriegsrolle* (S. 7-11) sind kurz angeführt und besprochen. VAN DER PLOEG widmet seine Aufmerksamkeit besonders der Beweisführung YADINS, der die in der Rolle enthaltenen militärischen Einrichtungen, Waffen und taktischen Elemente, als römisch ansieht und daher die *Kriegsrolle* in die Zeit nach der Eroberung Palästinas durch die Römer 63 vor Christus datiert. VAN DER PLOEG dagegen macht auf unsere ungenügende Kenntnisse der Kriegsart in Syrien und Palästina während der letzten zwei vorchristlichen Jahrhunderte aufmerksam: die römische Kriegsführung war aber in diesen Ländern bereits bekannt, die hebräische Terminologie konnte der griechischen, in den seleukidischen Armeen benützten, nachgebildet werden. Auch in der Einzelauslegung betont VAN DER PLOEG geflissentlich die Erscheinungen, die als hellenistisch und nicht als römisch gedeutet werden können. Somit stimmt VAN DER PLOEG mit J. G. FÉVRIER (*Semitica* 3, 1950, S. 53-59) überein.

Sehr wichtig und anregend ist die Behandlung der literarischen Komposition der *Kriegsrolle* (S. 11-22). VAN DER PLOEG geht der von A. DUPONT-SOMMER und T. H. GASTER durchgeführten Einteilung des Textes auf zwei zum Teil parallele Teile — die Kolumnen I-XIV und XV-XIX — nach, und bringt selbst weitere Beobachtungen über die parallelen Abschnitte und die nicht zu harmonisierenden Differenzen. Er zieht daraus einen nur als Hypothese dargelegten Schluss, dass die ursprüngliche Schrift etwa die Kolumnen I, XV-XIX enthielt und in ihrer apokalyptischen Art an *Daniel* 11, 40 — 12, 3 anknüpfte,

aber auch *Ezechiel* Kap. 38-39 berücksichtigte; ausser der Einleitung, den Gebeten und den Lobpreisungen enthielt diese ursprüngliche Schrift die Beschreibung eines zwar realistisch vorgestellten, aber ganz mirakulös verlaufenden Sieges der Israeliten über die Kittäer. Der zweite Autor hat diese apokalyptische Grundschrift in eine Kriegsordnung verwandelt und dabei die Dauer des Krieges auf vierzig Jahre verlängert.

Diese Hypothese, die sowohl einige als solche bereits empfundene als auch weitere erst jetzt durch VAN DER PLOEG entdeckte Probleme verhältnismässig befriedigend löst, ermöglicht dann auch die Frage der Entstehungszeit (S. 22-25) zu beantworten. Die apokalyptische Grundschrift durfte nicht lange nach dem Jahr 164 vor Christus, also in nicht zu grossem Abstand vom Buche *Daniel*, entstanden sein, während die eigentliche Kriegsordnung jünger ist; da aber die Kittäer der *Kriegsrolle* die hellenistischen Mächte bezeichnen, ist es nicht nötig, in die römische Zeit herabzugehen. Mit K. M. T. ATKINSON sieht VAN DER PLOEG in den militarischen Einrichtungen der *Kriegsrolle* die Nachahmung der hellenistischen Kriegskunst, die ja den makkabäischen Kämpfern direkt bekannt sein musste.

Auch die in der *Kriegsrolle* bezeugten theologischen Elemente (S. 25-30) sind je nach den älteren und jüngeren Schriften getrennt zu untersuchen. Der zweite Autor wollte zweifelsohne eine ganz realistisch und praktisch gemeinte Instruktion geben, nach der die Söhne des Lichtes die ganze Welt durch Angriffskrieg beherrschen könnten (vergleiche *Ezechiel* Kap. 39). Somit entfernt sich die Qumran-Gemeinschaft von der im Alten Testament ausgeprägten Idee des heiligen Krieges, der nur zur Verteidigung geführt wurde. Der offensive Charakter ist durch den schroffen Dualismus der Qumran-Gemeinschaft bedingt, der sich aber durch Annahme von ausserisraelitischen Vorstellungen ausgebildet hatte. Die Schilderung des Krieges vermengt das Ideal mit der Wirklichkeit in derselben Art, wie die letzten neun Kapitel des *Ezechiel*-Buches. Der Verfasser der Grundschrift dagegen wollte nur seine Glaubensgenossen auf die erwarteten Drangsale geistlich vorbereiten, daher enthält sein apokalyptisches durch die Prophetien über den Tag Jahwes und über Gott inspiriertes Erbauungsbuch in erster Reihe Gebete und Hymnen. Das ganze Werk trägt einen priesterlichen Charakter. Die Gebete und Hymnen unterscheiden sich stilistisch nicht von denjenigen in den anderen Qumran-Schriften.

In der Übersetzung (S. 35-54) sind die Kolumnen, die Absätze und die Zeilen genau nach der Originalrolle bezeichnet. Die unsicheren Übersetzungen sind durch Kursivdruck kenntlich gemacht, ebenso wie die unsicheren Ergänzungen. Die Treue gegenüber dem Original hat die Verständlichkeit der Übersetzung nicht beeinträchtigt.

Die Anmerkungen (S. 55-194) sind ebenfalls nach den Kolumnen, und Zeilen disponiert. Zu den einzelnen Abschnitten gibt VAN DER PLOEG besondere Einleitungen; ihre graphische Hervorhebung dürfte aber dem Kommentar grössere Übersichtlichkeit verleihen. Die einleitenden Absätze informieren über den Zustand der Handschrift und der Sicherheit der Ergänzungen sowie über den Inhalt des Ab-

schnittes mit Berücksichtigung der Auffassungen anderer Forscher. Mit grosser Sorgfalt sind die Ergänzungen des lückenhaften Textes behandelt, die bisherigen Vorschläge werden meist vollständig angeführt und umsichtig erwogen. Die eigenen Ergänzungsvorschläge berücksichtigen immer genau die durch den freien Raum der Rolle gegebenen Möglichkeiten ebenso wie den Kontext und den Sinn. VAN DER PLOEG zieht die Analyse des parallelistischen Aufbaus der poetischen Partien in der *Kriegsrolle* für die Interpretation oft und erfolgreich heran, doch die eigentliche rhytmische, bezüglicherweise metrische Struktur dieser Gedichte lässt er ausser dem Rahmen seiner Betrachtung. Die Erklärung der einzelnen Wörter berücksichtigt sowohl die verwandten semitischen Sprachen als auch die zugänglichen sachlichen Auskünfte.

VAN DER PLOEG geht in seiner Erklärung keiner Schwierigkeit aus dem Weg und verwendet verschiedenartige wissenschaftliche Methoden zur Gewinnung des Sinnes auch der schwierigsten Sätze und Abschnitte. Da er die Meinungen anderer Bearbeiter der schwierigen *Kriegsrolle* durchgehend anführt und bespricht, darf dieses Buch als die derzeit beste Einführung in die *Kriegsrolle* bezeichnet werden. Als objektive Wiedergabe des jetzigen Zustandes der Forschung wird es seinen Wert auch nach der Veröffentlichung weiteren Materials nicht verlieren, sondern gerade dann wird es bei seiner Verarbeitung verlässliche Hilfe leisten.

Die graphische Ausstattung ist vorzüglich, doch neben den nicht zahlreichen Druckfehlern muss auf die leider verhältnismässig häufige Vernachlässigung der diakritischen Punkte, Striche und Häckchen unter- und oberhalb der Buchstaben *s* und *t* in den Transliterationen aufmerksam gemacht werden.

Manche der von VAN DER PLOEG gefällten Entscheidungen und vorgeschlagenen Lösungen in der Textherstellung und —auslegung verdienen besonders erwähnt zu werden, doch der Interessent muss so wie so das besprochene Buch selbst gründlich heranziehen, und es ist daher schicklicher, im Rahmen dieser Besprechung einige von den Anregungen hervorzuheben, die VAN DER PLOEG in seinem Buche der weiteren Forschung reichlich gibt.

Um mit den die Einzelheiten betreffenden zu beginnen, sei an seine nur vorübergehend und hypothetisch ausgesprochene Meinung (zu III, 13; S. 82) erinnert, dass « Israel und Aaron » den Namen der Sekte bedeuten kann. Den Ausdruck *bmwty ḥll* (XII, 11) deutet VAN DER PLOEG « des amas de tués », « die Haufen der Getöteten » (S. 47) mit der Mehrzahl der bisherigen Übersetzer, doch erinnert er für das erste Wort an die im *Deuteronomium* 32, 13 und 33, 29 durch die syrische Übersetzung und das Ugaritische nahe gegebene und durch VAN DER WOUDE benützte Bedeutung « Rücken », die aber bereits von der Septuaginta nicht mehr erkannt wurde. Eine solche sorgfältige Abwägung der Alternativen ist für die Methode des Verfassers in Einzelheiten sowie in grösseren Zusammenhängen charakteristisch.

Ebenfalls bedeutend ist seine Auffassung der in der *Kriegsrolle* geschilderten Einrichtungen und Vorgänge, die weder ihre realistische Absicht noch die apokalyptische Ausrichtung ausser acht lässt. Die literarische Scheidung der Grundschrift von der späteren Bearbeitung

gibt seiner auch sachlich befriedigenden Deutung eine philologische Grundlage; es ist zu hoffen, dass durch stilistische Analyse des jetzt zugänglichen Textes und noch mehr der zu veröffentlichenden Fragmente diese Scheidung verlässlicher unterbaut sein wird. Auch die historischen Tatsachen über den Einsatz der Essäer im jüdischen Aufstand dürfen zur Rechtfertigung der Auffassung VAN DER PLOEG'S herangezogen werden.

Ebenso bedeutend und fruchtbar ist die in der Vorrede (S. 27) ausgesprochene Meinung, dass die offensive universale Ausrichtung des Endkrieges durch den Dualismus bedingt ist, der von aussen her die israelitischen Anschauungen beeinflusst hatte; es wäre zu untersuchen, in wie weit die Verwendung des persischen Wortes *naḥšīr* (I, 9. 10. 13) für das Massaker des Feindes auch auf den persischen Ursprung der Vorstellung zeigt. Doch die Verfolgung dieser Anregungen würde den Rahmen dieser Besprechung weit überschreiten.

STANISLAV SEGERT.

BIBLIOGRAPHY

THAT CHRISTOPH BURCHARD has had to relinquish this department is, I know, a matter of regret to all of us. That I have been asked to continue the Bibliography is to me personally a great honor and serious responsibility; to the *Revue de Qumran* it will be, I fear, somewhat of a loss. Although I was well aware of the fact before, I have become more than ever frustrated by it, that periodicals, both American and European, do not reach the West Coast of the United States as quickly as they do other parts of the world. There will therefore of necessity be a time-lag not found in the Bibliography hitherto. Moreover, I find after having our Librarian make a special survey of the situation, that no university or institution of higher learning on the West Coast subscribes to some of the journals which have contributed articles to the subject of Qumraniana. Fortunately, M. l'Abbé CARMIGNAC has promised to give every assistance in this respect, and I hope that I can count on the kindness of authors writing for periodicals not so well known over here to inform me of their publications that pertain to Qumran.

WILLIAM SANFORD LASOR.

BOOKS
- A. Qumran Books
- B. Collective Books
- C. New Editions and Translations
- D. Unpublished Dissertation

PERIODICALS

BOOKS

A. Qumran Books

420 J. CANTERA ORTIZ DE URBINA, *El Comentario de Habacuc de Qumran*, 1960, Textos y estudios del seminario filologico Cardenal Cisneros, Madrid-Barcelona (45 p.).

421 M. H. GOSHEN-GOTTSTEIN, *The Qumran Scrolls and their Linguistic Status. Studies in Hebrew and Biblical Philology*, I, 1959, Schocken Publishing House, Jerusalem — Tel-Aviv (33 p., in modern Hebrew).

422 T. HELINE, *The Dead Sea Scrolls* (no date), New Age Press, Los Angeles (75 p.).

423 H. KOSMALA, *Hebräer-Essener-Christen. Studien zur Vorgeschichte der frühchristlichen Verkündigung* (Studia Post-Biblica, I), 1959, Brill, Leiden, Nederland (XII + 479 p.).

424 O. PRESTON ROBINSON, *The Dead Sea Scrolls and Original Christianity*, 1958, Deseret Book Concern, Salt Lake City (123 p.).

B. Collective Books

Basileia
Walter Freytag *zum 60. Geburtstag*
herausgegeben von Jan Hermelink *und* Hans Jochen Margull
1959, Evang. Missionsverlag GmbH., Stuttgart (519 S.).

425 O. Michel, *Polemik und Scheidung. Eine biblische und religionsgeschichtliche Studie*, S. 185-198.

Sacra Pagina
Miscellanea biblica Congressus internationalis catholici de re biblica
ediderunt J. Coppens, A. Descamps, E. Massaux
(*Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium*,
vol. XII-XIII)
1959, Gabalda, 90, rue Bonaparte, Paris — Duculot,
18, rue Pierquin, Gembloux (Belgique)

Volume I :

426 E. J. Kissane, *The Qumrân Text of Isaiah IX, 7-9*, p. 413-418.

Volume II :

427 R. Busa, *All non Biblical Dead Sea Scrolls published up to December 1957 have been indexed*, p. 7-12.
428 J. van der Ploeg, *La composition littéraire de la « Règle de la Guerre » de Qumrân*, p. 13-19.
429 J. Mejía, *Contribución de Qumrân a la exégesis de los libros de los Macabeos*, p. 20-27.
430 J. Caubet Iturbe, *Jerusalén y el Templo del Señor en los manuscritos de Qumrân y en el Nuevo Testamento*, p. 28-46.
431 G. Bernini, *Il giardiniere della piantagione eterna (1 Q H, VIII)*, p. 47-59.
432 R. E. Murphy, *BŚR in the Qumrân Literature and SARKS in the Epistle to the Romans*, p. 60-76.

Studia Evangelica
Papers presented to the International Congress on "The Four Gospels in 1957" held at Christ Church, Oxford, 1957
(Texte und Untersuchungen, 73)
Edited by Kurt Aland, F. L. Cross, Jean Danielou,
Harald Riesenfeld and W. C. van Unnik
1959, Akademie-Verlag, Berlin (XI + 813 S.)

433 I. de la Potterie, *L'arrière-fond du thème johannique de vérité*, p. 277-294.
434 J. Bowman, *Phylacteries*, p. 523-538.
435 M. de Jonge, *The Testaments of the Twelve Patriarchs and the New Testament*, p. 546-556.
436 M. Black, *The Gospels and the Scrolls*, p. 565-579.
437 H. E. Del Medico, *Les ruines de Qumrân*, p. 580-581.
438 A. A. T. Ehrhardt, *A Penitentiary Psalm from the Dead Sea Scrolls and its Allies*, p. 582-592.

439 J. C. G. Greig, *Gospel Messianism and the Qumran Use of Prophecy*, p. 593-599.
440 S. H. Hooke, *Symbolism in the Dead Sea Scrolls*, p. 600-612.
441 P. Kahle, *The Greek Bible and the Gospels. Fragments from the Judaean Desert*, p. 613-621.
442 R. Schnackenburg, *Die Erwartung des « Propheten » nach dem Neuen Testament und den Qumran-Texten*, S. 622-639.

C. New Editions and Translations

443 M. Burrows, *Los Rollos del Mar Muerto* (no date), Fondo de Cultura Económica, Mexico City y Buenos Aires (Burchard, *Bibliographie*, nº 233; *Revue de Qumrân*, t. I, nº 370).
444 W. S. LaSor, *Amazing Dead Sea Scrolls and the Christian Faith*, (second) revised edition, 1959, Moody Press, Chicago (251 p.).

D. Unpublished Dissertations

445 G. A. Koch, *An Investigation of the Possible Relationship between the Gospel of John and the Sectarian Documents of the Dead Sea Scrolls as Suggested by Certain Recent Authors* (Faculty of the Eastern Baptist Theological Seminary, Philadelphia 31, Pennsylvania; May 1959).
446 W. S. LaSor, *A Preliminary Reconstruction of Judaism in the Days of the Second Temple in the Light of the Published Qumrân Materials* (University of Southern California; 1956).

PERIODICALS

The American Ecclesiastical Review

Volume 140, 1959, nº 2, 3.
147 R. F. McDonald, *The Last Supper : Thursday or Tuesday?*, p. 79-92, 168-181.

Beth Mikra בית מקרא

Bulletin of the Israel Society for Biblical Research (Jerusalem Bible Publishing Co, Ltd, P. O. B. 1256, Jerusalem, Israel)

Volume IV, 1959, nº 1, 2 (Nisan, 5719) :
448 A. M. Habermann, ביבליוגרפיה לחקר מגילות מדבר יהודה [*Bibliography for Study of the Dead Sea Scrolls*], p. 91-95.

Biblica

Volumen 40, 1959, fasciculus 4 :
449 J. T. Milik, *Deux jarres inscrites provenant d'une grotte de Qumrân*, p. 985-991.
450 J. P. Smith, Γένος *in Philo on the Essenes (Hypoth. = Eus Pr. Ev. 8.11)* = νόμος?, p. 1021-1024.

451 M. Martin [review of M. H. Goshen-Gottstein, *Linguistic Structure and Tradition in the Qumrân Documents* (*Revue de Qumrân*, t. I, n° 204), p. 1044-1045. — C. Roth, *The Historical Background of the Dead Sea Scrolls* (*ibidem*, t. I, n° 316), p. 1046-1049). — F. Nötscher, *Gotteswege und Menschenwege in der Bibel und in Qumran* (*ibidem*, t. I, n° 168), p. 1050-1051. — A. S. van der Woude, *Die messianischen Vorstellungen der Gemeinde vom Qumran* (*ibidem*, t. I, n° 179), p. 1051-1052].

452 P. Nober, *Elenchus bibliographicus... Qumranica*, p. 71*-88*.

Blackfriars

(St. Giles, 49 Broad Road, Oxford, England)

Volume XL, 1959 :

453 J. Bourke, *The Qumran Scrolls : A General Survey*, p. 154-169.

Book List

The Society for Old Testament Study
(D. R. Ap-Thomas, Esq., Llansadwrn, Menai Bridge, Anglesey, Wales)

1959 :

The Dead Sea Scrolls, p. 34-41 :

454 F. F. Bruce [review of M. Burrows, *More Light on the Dead Sea Scrolls* (*Revue de Qumrân*, t. I, n° 152, 371; t. II, n° 42), p. 34. — A. R. C. Leaney—R. P. C. Hanson—J. Posen, *A Guide to the Scrolls* (*ibidem*, t. I, n° 487-491), p. 36. — F. Nötscher, *Gotteswege und Menschenwege in der Bibel und in Qumran* (*ibidem*, t. I, n° 168), p. 38. — J. van der Ploeg, *The Excavations at Qumran : A Survey of the Judaean Brotherhood and its Ideas* (*ibidem*, t. I, n° 178), p. 38-39. — C. Roth, *The Historical Background of the Dead Sea Scrolls* (*ibidem*, t. I, n° 316), p. 40].

455 H. H. Rowley [review of J. Carmignac, *La Règle de la Guerre des Fils de Lumière contre les Fils de Ténèbres* (*ibidem*, t. I, n° 154), p. 34-35. — C. Rabin and Y. Yadin, *Aspects of the Dead Sea Scrolls* (*ibidem*, t. I, n° 200-209), p. 39].

456 G. R. Driver [review of F. M. Cross, *The Ancient Library of Qumran and Modern Biblical Studies* (*ibidem*, t. I, n° 155), p. 35].

457 D. W. Thomas [review of K. G. Kuhn, *Rückläufiges Hebräisches Wörterbuch* (*ibidem*, t. I, n° 163), p. 35-36. — M. Wallenstein, *The Nezer and the Submission in Suffering Hymn from the Dead Sea Scrolls* (*ibidem*, t. I, n° 327), p. 40-41].

458 B. J. Roberts [review of H. E. Del Medico, *Le Mythe des Esséniens des origines à la fin du Moyen Age* (*ibidem*, t. I, n° 158), p. 36-37. — Idem, *The Riddle of the Scrolls* (*ibidem*, t. I, n° 157; t. II, n° 43), p. 37. — M. Martin, *The Scribal Character of the Dead Sea Scrolls*, vol. I (*ibidem*, t. I, n° 310 bis), p. 37. — C. Rabin, *The Zadokite Documents* (*ibidem*, t. I, n° 171), p. 39].

459 G. W. Anderson [review of E. Nielsen and B. Otzen, *Dødehavsteksterne* (*ibidem*, t. I, p. 539), p. 38. — H. H. Rowley, *The Dead Sea Scrolls from Qumran* (*ibidem*, t. I, n° 173), p. 40].

Bulletin of the John Rylands Library Manchester

Volume XLII, 1959/60, n° 1 :

460 B. J. Roberts, *The Second Isaiah Scroll from Qumrân*, p. 132-144.

Cahiers du Cercle Ernest Renan

6e année, 1959, n° 23, 3e trimestre :

461 G. Ory, *Les manuscrits de la Mer Morte*, p. 1-28.

The Catholic Biblical Quarterly

Volume XXII, 1960, n° 1 :

462 J. F. Whealon [review of M. Martin, *The Scribal Character of the Dead Sea Scrolls*, vol. II (*Revue de Qumrân*, t. II, n° 11), p. 117].

463 R. E. Brown [review of W. S. LaSor, *Bibliography of the Dead Sea Scrolls* (*ibidem*, t. II, n° 10), p. 118].

Christian Century

(407 S. Dearborn St., Chicago 5, Illinois)

Volume 76, 1959, n° 11 :

464 C. U. Wolf, *Qumran and the Last Supper*, p. 325-326.

Christianity Today

(Washington Building, Washington 5, D.C.)

Volume 2, 1958, September 15 :

465 P. E. Hughes, *Review of Current Religious Thought*, p. 40.

Volume 3, 1959, April 27 :

466 E. J. Young [review of J. M. Allegro, *The People of the Dead Sea Scrolls* (*Revue de Qumrân*, t. II, n° 1), p. 35-36].

The Church Quarterly Review

Volume CLX, 1959, n° 337, October-December :

467 C. S. Mann, *The Chronology of the Passion and the Qumran Calendar*, p. 446-456.

468 E. O. James [review of S. E. Johnson, *Jesus in His Own Times* (*Revue de Qumrân*, t. I, n° 344), p. 529-530].

Commentary

(American Jewish Committee, 34 West 33rd Street, New York)

Volume 23, March 1957, n° 3 :

469 J. J. Petuchowski [review of W. R. Farmer, *Maccabees, Zealots and Josephus* (Burchard, *Bibliographie*, n° 1442), p. 287-290].

Communio Viatorum
(Praha, Československo)

1, 1958, nº 4 :

470 S. Segert, *Die Gemeinschaft von Qumran und das Urchristentum*, p. 275-285.

Concordia Theological Monthly
(Concordia Publishing House, St-Louis, Missouri)

Volume 29, 1958, nº 10 :

471 E. Krentz [review of K. Stendahl, *The Scrolls and the New Testament*, p. 791-792].

Conference Bulletin of the Archdiocese of New York

Volume 36, 1959, nº 1 :

472 P. W. Skehan, *The Dead Sea Scrolls*, p. 18-39.

Cultura Biblica
(Grabador Espinosa, 2, Segovia, España)

Año 15, 1958, nº 161-162 :

473 F. J. Caubet Iturbe, *Los maravillosos manuscritos de Qumran, junto al Mar Muerto*, p. 199-320.

Estudios Biblicos

Volumen XVIII, 1959, Cuaderno 3 :

474 F. J. Caubet Iturbe [recensión de T. H. Gaster, *The Scriptures of the Dead Sea Sect* (*Revue de Qumrân*, t. I, nº 374), p. 310-312].

Eternity
(1716 Spruce St., Philadelphia 3, Pa.)

Volume 9, nº 8, August 1958 :

475 W. S. LaSor [review of Y. Yadin, *The Message of the Scrolls* (*Revue de Qumrân*, t. I, nº 181), p. 40].

Volume 9, nº 10, October 1958 :

476 W. S. LaSor, *What the Scrolls Reveal* [review of M. Burrows, *More Light on the Dead Sea Scrolls* (*ibidem*, t. I, nº 152, 371; t. II, nº 42), p. 40. — F. M. Cross, *The Ancient Library of Qumran and Modern Biblical Studies* (*ibidem*, t. I, nº 155), p. 40-41].

Volume 10, nº 7, July 1959 :

477 W. S. LaSor [review of C. G. Howie, *The Dead Sea Scrolls and the Living Church* (*ibidem*, t. I, nº 160), p. 43-44].

Volume 10, nº 8, August 1959 :

478 W. S. LaSor [review of J. M. Allegro, *The People of the Dead Sea Scrolls* (*ibidem*, t. II, nº 1), p. 45. — J. van der Ploeg, *The Excavations at Qumran* (*ibidem*, t. I, nº 178), p. 45].

Evangelische Welt

(Grenzweg 58, Bethel bei Bielefeld, Deutschland)

Jahrgang 8, 1954 :

479 K. G. KUHN, *Die neuen hebraïschen Handschriftenfunde aus der Wüste Juda*, S. 339-341.

Jahrgang 10, 1956 :

480 G. BERTRAM, *Das Neue Testament im Licht der Funde am Toten Meer*, S. 54-55.

Jahrgang 13, 1959, Nr. 24, 16. Dezember :

481 E. STAUFFER, *Qumran und Kerygma. Zum Problem der « Eigenprägung » urchristlicher Theologie*, S. 721-724.

The Expository Times

Volume LXIX, 1957/1958 :

482 H. H. ROWLEY [review of W. R. FARMER, *Maccabees, Zealots and Josephus* (BURCHARD, *Bibliographie*, n° 1442), p. 10].

Volume LXIX, 1957/1958 :

483 K. SMYTH [review of K. STENDAHL, *The Scrolls and the New Testament* (*Revue de Qumrân*, t. I, n° 186-199), p. 340-342].

Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie

(Freiburg, Schweiz)

6, 1959, 3 :

484 J. D. BARTHÉLEMY, *Essenische und christliche Heiligkeit im Lichte der Handschriften vom Toten Meer*, S. 249-263.

Hado'ar הדאר

(165 W. 46 St., New York, N. Y.)

Volume 38, 1959 :

185 M. ZOHORI, ספר חנוך בגנוזים [*The Book of Enoch in the Apocrypha*], p. 55-56.

The Hibbert Journal

(25 Beacon St., Boston, 8, Mass.)

Volume 58, 1959, n° 228 :

486 P. WINTER, *The Wicked Priest*, p. 53-60.

Interpretation

(3401 Brook Road, Richmond 27, Virginia, U. S. A.)

Volume XIII, 1959, n° 3, July :

487 J. R. COCHRANE [review of J. M. ALLEGRO, *The People of the Dead Sea Scrolls* (*Revue de Qumrân*, t. II, n° 1), p. 363].

488 B. H. THROCKMORTON [review of J. STEINMANN, *St. John the Baptist and the Desert Tradition* (BURCHARD, *Bibliographie*, n° 1505; *Revue de Qumrân*, t. II, n° 48), p. 363-364].

Israel Exploration Journal

Volume 8, 1958, nº 3 :

489 M. Avi-Yonah [review of W. R. Farmer, *Maccabees, Zealots, and Josephus* (Burchard, *Bibliographie*, nº 1442), p. 202-204].

Volume 8, 1958, nº 4 :

490 J. Licht [review of C. Rabin, *The Zadokite Documents*, second revised edition (*Revue de Qumrân*, t. I, nº 171), p. 285-286].

The Jewish Quarterly Review

Volume XLIX, 1958/1959, nº 2, October 1958 :

491 S. B. Hoenig [review of W. R. Farmer, *Maccabees, Zealots, and Josephus* (Burchard, *Bibliographie*, nº 1442), p. 75-80].

Journal of Biblical Literature

Volume LXXVIII, 1959, Part IV, December :

492 D. N. Freedman, *The Scrolls and the New Testament* [review of K. Stendahl, *The Scrolls and the New Testament* (*Revue de Qumrân*, t. I, nº 186-199)], p. 326-334.

493 W. R. Lane, *A New Commentary Structure in 4 Q Florilegium*, p. 343-346.

494 H. E. Robbins, *Comments on a Paper by James Albertson* [This Paper is : *An Application of Mathematical Probability to Manuscript Discoveries*], p. 347-350.

495 J. Muilenburg [review of M. Burrows, *More Light on the Dead Sea Scrolls* (*Revue de Qumrân*, t. I, nº 152, 371; t. II, nº 42), p. 362-365].

Journal of Bible and Religion

(725 Commonwealth Ave., Boston 15, Mass.)

Volume 27, 1959, nº 3 :

496 J. Finegan [review of C. Roth, *The Historical Background of the Dead Sea Scrolls* (*Revue de Qumrân*, t. I, nº 316), p. 258. — J. van der Ploeg, *The Excavations at Qumran* (*ibidem*, t. I, nº 178), p. 258-259].

The Journal of Jewish Studies

Volume VIII, 1957, nº 1-2 :

497 A. R. [review of W. R. Farmer, *Maccabees, Zealots, and Josephus* (Burchard, *Bibliographie*, nº 1442), p. 128-129].

Journal of Near Eastern Studies

Volume XVIII, 1959, Number 4, October :

498 M. Smith [review of C. Rabin, *Qumran Studies* (*Revue de Qumrân*, t. I, nº 170), p. 282-283].

Journal of Semitic Studies

Volume V, 1960, nº 1, January :

499 J. MUILENBURG [review of C. RABIN and Y. YADIN, *Aspects of the Dead Sea Scrolls* (*Revue de Qumrân*, t. I, nº 200-209), p. 92-98].

500 P. WERNBERG-MØLLER [review of E. NIELSEN and B. OTZEN, *Dødehavsteksterne* (*ibidem*, t. I, p. 539), p. 98-99].

501 J. VAN DER PLOEG [review of C. ROTH, *The Historical Background of the Dead Sea Scrolls* (*ibidem*, t. I, nº 316), p. 100-101].

502 K. SMYTH [review of H. H. ROWLEY, *The Teacher of Righteousness and the Dead Sea Scrolls* (*ibidem*, t. I, nº 224), p. 101-103].

503 F. F. BRUCE [review of H. BARDTKE, *Die Handschriftenfunde am Toten Meer. Die Sekte von Qumrân* (*ibidem*, t. I, nº 298), p. 103-105. — J. T. MILIK, *Ten Years of Discovery in the Wilderness of Judaea* (*ibidem*, t. I, nº 167; t. II, nº 44), p. 105-106].

Kairos

Zeitschrift für Religionswissenschaft und Theologie
(Otto Müller Verlag, Salzburg, Österreich)

3/1959 :

504 A. METZINGER [Rezension von J. DANIÉLOU, *Qumran und der Ursprung des Christentums* (*Revue de Qumrân*, t. I, nº 156, 372), S. 182-183. — K. SCHUBERT, *Die Gemeinde vom Toten Meer* (*ibidem*, t. I, nº 175; t. II, nº 46), S. 183-184].

Kirchenblatt für die reformierte Schweiz

(Verlag F. Reinhardt, Missionstrasse 36, Basel, Schweiz)

115, 1959, nº 18 :

505 H. BIETENHARD, *Die « Konsequente Eschatologie », das Buch Henoch und Qumran*, S. 274-276.

Klerusblatt

(München, Deutschland)

Band 39, Nº 1, 2, 3 :

506 J. BLINZLER, *Qumran und Neues Testament*, S. 56-58; 75-76; 104-106.

Life of the Spirit

Volume 13, 1958, nº 146-147 :

507 R. POTTER, *The Quest for God in the Judean Desert. I) The Men of Qumran*, p. 115-122.

Volume 13, 1958, nº 148 :

508 J. BOURKE [review of K. STENDAHL, *The Scrolls and the New Testament* (*Revue de Qumrân*, t. I, nº 186-199). p. 186-188].

Al-Machriq

(Imprimerie Catholique, Beyrouth, Liban)

51e année, 1957, nº 6 :

509 P. Mouterde [recension de A. Vincent, *Les manuscrits hébreux du désert de Juda* (Burchard, *Bibliographie*, nº 1136), p. 761 sq.

52e année, 1958, nº 3 :

510 P. Mouterde, *Iktišāfāt barriyāt Yahūdā* [*Les découvertes du désert de Juda*], p. 257-310.

New Testament Abstracts

(Weston College, Weston 93, Massachusetts, U. S. A.)

Volume 3, 1958/1959 :

511 E. S. Smith [survey of reviews of K. Stendahl, *The Scrolls and the New Testament* (*Revue de Qumrân*, t. I, nº 186-199), p. 315-318].

512 R. G. Philbin [survey of reviews of W. R. Farmer, *Maccabees, Zealots, and Josephus* (Burchard, *Bibliographie*, nº 1442), p. 318-319].

New Testament Studies

Volume 6, 1959/60, nº 1, October 1959 :

513 O. J. F. Seitz, *Two Spirits in Man : An Essay in Biblical Exegesis*, p. 82-95.

Novum Testamentum

Volume III, 1959, Fasc. 1-2, January :

514 W. Grundmann, *Das Wort von Jesu Freunden, Joh. XV, 13-16, und das Herrenmahl*, p. 62-69.

515 J. Steinbeck, *Das Abendmahl Jesu unter Berücksichtigung moderner Forschung*, p. 70-79.

Numen

(E. J. Brill, Leiden, Nederland)

Volume 6, 1959, nº 1 :

516 J. Steinbeck, *Das Abendmahl Jesu unter Berücksichtigung moderner Forschung*, p. 51-60.

Nuova Antologia

(Via del Collegio Romano 10, Roma)

Anno 94, Fascicolo 1908, Dicembre 1959 :

517 M. Treves, *Su i manoscritti del Mar Morto*, p. 529-534.

Orientalische Literaturzeitung

54. Jahrgang, 1959, Nummer 11/12, November/Dezember :

518 O. Eissfeldt [Rezension von F. Nötscher, *Gotteswege und Menschenwege in der Bibel und in Qumran* (*Revue de Qumrân*, t. I, n° 168), Spalte 597-598].

519 H. Bardtke [Rezension von M. Burrows, *Mehr Klarheit über die Schriftrollen* (*ibidem*, t. I, n° 152, 371; t. II, n° 42), Spalte 598-599].

Orientierung

(Zürich 2, Scheideggstrasse 45, Schweiz)

23. Jahrgang, 1959 :

520 M. Brändle, *Die Ämter der Kirche im Lichte von Qumran*, S. 153-158.

Palestine Exploration Quarterly

(2 Hinde Street, Manchester Square, London W 1)

91th Year, 1959, July-Dec. :

521 C. Roth, *Did Vespasian Capture Qumrân ?*, p. 122-129.

522 P. Winter, *Back to the Caves*, p. 132-134.

523 F. F. Bruce [review of J. M. Allegro, *The People of the Dead Sea Scrolls in Text and Pictures* (*Revue de Qumrân*, t. II, n° 1), p. 139-140. — M. Martin, *The Scribal Character of the Dead Sea Scrolls*, vol. I (*ibidem*, t. I, n° 310 bis), p. 140-141. — J. T. Milik, *Ten Years of Discovery in the Wilderness of Judaea* (*ibidem*, t. I, n° 167; t. II, n° 44), p. 143-145. — C. Roth, *The Historical Background of the Dead Sea Scrolls* (*ibidem*, t. I, n° 316), p. 146-148].

Palestra del Clero

(Via Oberdan 6, Rovigo, Italia)

Volume 38, 1959, n° 8 :

524 C. Lo Giudice, *Manuscripta maris mortui et communitates essenae. Relatio cum biblia et evangeliis*, p. 401-407.

Pax

(Bulletin du Séminaire Universitaire, Lyon, France)

Volume 23, n° 111, mai 1959 :

525 A. Gelin, *Le Sacerdoce de l'ancienne Alliance*, p. 21-26.

The Princeton Seminary Bulletin

(Princeton Theological Seminary, Princeton, New Jersey, U. S. A.)

Volume LII, 1958/1959, n° 3, Jan. 1959 :

526 C. T. Fritsch [review of W. R. Farmer, *Maccabees, Zealots, and Josephus* (Burchard, *Bibliographie*, n° 1442), p. 57].

Religion in Life

(The Abingdon-Cokesbury Press, New York — Nashville, 810 Broadway, Nashville 2, Tennessee, U. S. A.)

Volume 29, 1959/1960 :

527 T. S. Kepler [review of J. T. Milik, *Ten Years of Discovery in the Wilderness of Judaea* (*Revue de Qumrân*, t. I, n° 167; t. II, n° 44), p. 145-146].

The Review and Expositor

(Louisville, Kentucky, U. S. A.)

Volume 55, 1958, n° 4 :

528 T. C. Smith [review of K. Stendahl, *The Scrolls and the New Testament* (*Revue de Qumrân*, t. I, n° 186-199), p. 434].

Revista Biblica

Año 20, n° 87, 1958, Enero-Marzo :

529 F. Nötscher, *La búsqueda de la verdad en tiempos de Jesucristo según los manuscritos a orillas del Mar Muerto*, p. 1-13 (traducción de « *Das Heilige Land* », *Revue de Qumrân*, t. I, n° 735).

530 Roberto de Buenos Aires, *Algunos problemas planteados por los documentos extrabíblicos de Qumrán*, p. 14-22.

531 B. Otte [recensión de C. Burchard, *Bibliographie zu den Handschriften vom Toten Meer*, p. 56-57. — F. F. Bruce, *Die Handschriftenfunde am Toten Meer* (Burchard, *Bibliographie*, n° 1419; *Revue de Qumrân*, t. I, n° 369), p. 57].

Año 21, n° 91, 1959, Enero-Marzo :

532 M. Perdía, *Cronología de la Pasión a la luz del Calendario Sacerdotal de los Jubileos*, p. 6-9.

Año 21, n° 94, 1959, Octubre-Diciembre :

533 L. F. Rivera [recensión de A. Dupont-Sommer, *Le Livre des Hymnes découvert près de la Mer Morte* (*Revue de Qumrân*, t. I, n° 275), p. 236-237. — J. T. Milik, *Dix ans de découvertes dans le désert de Juda* (*ibidem*, t. I, p. 167; t. II, n° 44), p. 237].

Revue Biblique

65e année, 1958, n° 1 :

534 V(incent) [recension de W. R. Farmer, *Maccabees, Zealots, and Josephus* (Burchard, *Bibliographie*, n° 1442), p. 152-153].

66e année, 1959, n° 4 :

535 J. T. Milik, *Notes d'épigraphie et de topographie palestiniennes*, p. 550-575.

Rivista Biblica

Anno VII, 1959, Fasc. 4, Ottobre-Dicembre :

536 F. V(attioni), *Pax hominibus bonae voluntatis*, p. 369-370.

Ruch Biblijny i Liturgiczny

Volume 11, 1958, nº 6 :

537 J. Łach, *Uczta Zrzeszenia z Qumran a Ostatnia Wieczerza* [Comparison of the Ritual Meal of Qumran and the Last Supper], p. 489-497.

Semitica

(Adrien-Maisonneuve, 11, rue Saint-Sulpice, Paris, VIe)

IX :

538 M. Philonenko, *L'origine essénienne des cinq Psaumes syriaques de David*, p. 35-48.

539 P. Geoltrain, *La contemplation à Qoumrân et chez les Thérapeutes*, p. 49-57.

540 A. Vaillant, *Une édition nouvelle du Josèphe slave*, p. 89-93.

Svensk Teologisk Qvartalskrift

(Lund, Sweden)

1959, Vol. 35, nº 1 :

541 G. Gerleman, *Dödahavsrullarna*, p. 1-9.

Theologisch-Praktische Quartalschrift

(Oberösterreichischer Landesverlag, Linz an der Donau, Landstrasse 41, Österreich)

107, 1959 :

542 P. Schertl, *Die Schriftenfunde von Qumrân und ihre Bedeutung*, S. 97-118.

Theologische Quartalschrift

138. Jahrgang, 1958, 2. Quartalheft :

543 K. Schelke [Rezension von K. Stendahl, *The Scrolls and the New Testament* (*Revue de Qumrân*, t. I, nº 186-199), S. 227-228].

Theologische Zeitschrift

Jahrgang 15, 1959, Heft 6, November-Dezember :

544 P. Prigent, *Quelques testimonia messianiques. Leur histoire littéraire de Qoumrân aux Pères de l'Église*, p. 419-430 [*Genèse*, 49, 9-10; *Nombres* 24, 17; *Ésaïe* 11.

545 J. A. Soggin [Rezension von H. H. Rowley, *The Dead Sea Scrolls and the New Testament* (*Revue de Qumrân*, t. I, nº 317), p. 455].

Thought

(New York, N. Y.)

Volume 33, nº 128, 1958 :

546 F. L. Moriarty [review of K. Stendahl, *The Scrolls and the New Testament* (*Revue de Qumrân*, t. I, nº 186-199), p. 154-156].

Tradition

Volume 1, 1958/1959 :

547 J. M. Baumgarten, *The Dead Sea Scrolls : A Threat to Halakhah ?*, p. 209-221 [Reply to Koenig (*Revue de Qumrân*, t. II, n° 291)].

548 S. B. Hoenig, *Scroll Idolization*, p. 222-226 [Reply to Baumgarten].

Volume 2, 1959/1960 :

549 S. Zeitlin, *Dead Sea Scrolls and the Degradation of Learning*, p. 175-187.

Verbum Caro

(Delachaux et Niestlé, Neuchâtel, Suisse)

Volume XI, 1957, n° 44 :

550 M. Thurian [recension de J. T. Milik, *Dix ans de découvertes dans le désert de Juda* (*Revue de Qumrân*, t. I, n° 167; t. II, n° 44), p. 382-383. — J. Daniélou, *Les Manuscrits de la Mer Morte et les Origines du Christianisme* (*ibidem*, t. I, n° 156; 372), p. 383-384].

Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft

72. Band, 1960, Heft 1 :

551 E. Osswald, *Beobachtungen zur Erzählung von Abrahams Aufenthalt in Ägypten im « Genesis-Apocryphon »*, S. 7-25

552 G. Fohrer [Rezension von M. Martin, *The Scribal Character of the Dead Sea Scrolls*, Vol. II (*Revue de Qumrân*, t. II, n° 11), S. 97].

Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte

Band XI, 1959, Heft 1 :

553 H. J. Schoeps, *Das Judenchristentum in den Pseudoklementinen*, S. 72-77.

Imprimé en France. — Letouzey et Ané, imprimeurs à Gentilly (Seine).
Dépôt légal 2e trim. 1960, impr. n. 314; édit. n. 229.

THE *Revue de Qumrân* accepts erudite articles written in any of the main languages: English, French, German, Italian, Latin and Spanish.

The text must be carefully typed, with a wide space between the lines; it should contain neither abbreviations nor symbols, lest they complicate the task of the foreign readers. The Dead Sea Scrolls should be designated either by the exact translation of their title *(Rule of Community, Gemeinderegel, Règle de la Communauté...)*, or by the complete mention *(1 Q Serek, 1 Q Milḥamah, 1 Q Genesis Apocryphon)* of the symbols proposed by J. T. MILIK in *Discoveries in the Judaean Desert*, I, *Qumran Cave I*, p. 46-48.

Except during the summer holidays, the authors will receive the proofs of every article within one month after its acceptance. They will correct their proofs rapidly: as soon as the proofs are read and are sufficient in quantity, an issue will be put up for sale.

Each writer will keep the entire responsibility for his articles and corrections. The terms of the articles or recensions will not bind the review.

The publishers of the review contemplate offering a remuneration of 10 NF per printed page, as soon as one thousand copies of each issue has been sold; furthermore thirty off-prints will be reserved for the authors.

The scholars who are willing to write recensions are kindly requested to make themselves known to the editor; they will keep for themselves the copy of the book to be reviewed and they will, also, receive the same remuneration and same number of off-prints as the authors of articles. They will be kind enough to draw up their recension within one month.

Any article to be published, any book to be reviewed, any periodical to be mentioned in the Bibliography must be addressed to: Abbé Jean CARMIGNAC, editor, 50, rue de Vaugirard, Paris, VI^{e}.

A NOS COLLABORATEURS

Les langues admises dans la *Revue de Qumrân* sont l'allemand, l'anglais, l'espagnol, le français, l'italien ou le latin.

Les manuscrits doivent être soigneusement dactylographiés et largement interlignés. Pour faciliter la tâche des lecteurs de langue maternelle différente, on n'emploiera ni sigles, ni abréviations. Les divers manuscrits de Qumrân seront désignés soit par la traduction de leur titre exact *(Rule of the Community, Gemeinderegel, Règle de la Communauté...)*, soit par les sigles proposés par J. T. Milik (*Discoveries in the Judaean Desert I, Qumran Cave I*, p. 46-48); toutefois l'on aura soin, pour éviter les confusions, d'écrire chaque fois en toutes lettres *1 Q Serek*, *1 Q Milḥamah*, *1 Q Genesis Apocryphon*, etc.)

Sauf à l'époque des vacances annuelles, les auteurs reçoivent dans le délai d'un mois les épreuves de leurs articles; ils sont priés de les corriger le plus rapidement possible; les articles figurent dans la Revue selon la date où nous parviennent les épreuves corrigées.

Chaque collaborateur reste seul responsable de ses articles et de la correction des épreuves. La Revue décline toute responsabilité en ce qui concerne le fond ou la forme des articles et des recensions.

Les auteurs reçoivent une trentaine de tirés à part. Lorsque le numéro de la Revue aura été vendu à 1.000 exemplaires, ils toucheront une rémunération de 10 NF par page.

Les savants qui désireraient rédiger des recensions sont priés d'en avertir le Secrétaire de rédaction; ils garderont l'exemplaire envoyé et bénéficieront aussi de la rémunération de 10 NF par page. Ils voudront bien rédiger leur compte rendu dans le délai d'un mois.

Les articles à publier, les ouvrages à recenser, les revues à signaler dans la bibliographie doivent être adressés directement au Secrétaire de rédaction : Monsieur l'abbé Jean Carmignac, 50, rue de Vaugirard, Paris, VI^{e}, France.

REVUE DE QUMRAN
Letouzey et Ané, éditeurs
87, boulevard Raspail, Paris VI^{e}